

OPERE COMPLETE DI F. ORESTANO

Vol. XIII

PA-II-326²

FRANCESCO ORESTANO

Accademico d'Italia

I VALORI UMANI

Vol. II

SAGGIO DI UNA TEORIA
DEI VALORI MORALI

(2^a Edizione)



MILANO

FRATELLI BOCCA - EDITORI

1942 - XX

PROPRIETÀ LETTERARIA

Finito di stampare il 30 giugno 1942-XX

I N D I C E

Il valore morale secondo il Meinong	Pag. 1
Il valore morale secondo l'Ehrenfels	» 46
Il valore assoluto secondo Felix Krüger	» 102
Il problema della valutazione nella filosofia morale e religiosa di Höffding	» 121
Il giudizio del valore nell'etica di Lipps	» 132
Recenti studi sui valori morali in Italia	» 144
Esame critico delle teorie esposte	» 162
Saggio di una teoria dei valori morali	» 192
Appendice: Un giudizio di Paul Barth su « I valori umani »	» 217
Indice degli Autori citati	» 222

81326

47629

326-

2 -

121. — Cominceremo il nostro studio sui valori morali facendo una rassegna delle principali teorie etiche, che sono state recentemente proposte in base al concetto del valore. Compiuto indi un esame critico di queste teorie, verremo ad esporre le nostre personali vedute sui valori morali.

IL VALORE MORALE SECONDO IL MEINONG

122. — La prima teoria che si presenta è quella del Meinong, svolta nella seconda parte delle sue *Psychologisch-ethische Untersuschungen zur Werththeorie*. Nota il Meinong, che l'opposizione tra valore e non-valore domina in tutto il campo dell'etica, e che pertanto il primo compito di questa disciplina, comunque si pensi intorno al contenuto di essa, si collega colla teoria generale del valore. L'etica deve porre in luce i fenomeni del valore, che si svolgono nel suo dominio, cercando anzitutto di determinarli sotto gli aspetti caratteristici comuni a tutti i fenomeni del valore (1).

(1) Op. cit., p. 85.

La prima analisi deve muovere dalla distinzione tra oggetto e soggetto del valore.

Il campo dei valori morali (Meinong adopera l'aggettivo *morale* in senso pratico e l'aggettivo *etico* in senso teorico) (2) è straordinariamente vasto, e i suoi oggetti sono straordinariamente molteplici. Pertanto non è il caso di premettere una definizione preliminare, la quale incorrerebbe facilmente in errori. Più opportuno è scegliere un dato di fatto centrale, che serva di punto di orientamento e di riferimento nel corso delle ulteriori analisi, lasciando all'inizio da parte i casi dubbî, che si chiariranno meglio in seguito.

Il dato di fatto centrale è la comune distinzione e opposizione tra *bene* e *male*, la quale si suole applicare, se non esclusivamente, prevalentemente nel campo del dovere e della responsabilità.

Meinong comincia da un'indagine sull'oggetto della valutazione morale, passa poi all'analoga indagine sul soggetto di tale valutazione, ed esamina indi la questione della obbiettività e della subbiettività del valore morale. Al termine di questa analisi si lusinga di aver trovato una via per sottoporre alle leggi del valore anche i concetti del dovere e della responsabilità (3).

123. — Non la sola distinzione tra bene e male ha luogo nella vita comune, ma un sano criterio

(2) Op. cit., p. 89.

(3) Op. cit., p. 86-88.

empirico distingue anche un'azione di grande merito o encomiabile da un'altra semplicemente *corretta*, cioè conforme alle regole del vivere sociale. Immaginando dunque tutte le valutazioni morali su una linea divisa in due parti da un punto di indifferenza, una parte, quella della valutazione del bene, si suddividerà in altre due, di cui la più vicina al punto d'indifferenza rappresenterà il valore di ciò che è *corretto* (*correct*), l'altra più lontana il valore di ciò che è *meritorio* (*verdienstlich*). La linea delle valutazioni contrarie si suddividerà pur essa in due parti. La semplice negazione di ciò che è meritorio formerà la categoria degli atti *tollerabili* (*zulässig*), mentre la negazione di ciò che è corretto darà luogo agli atti *riprovevoli* (*verwerflich*). La prima categoria sarà la più vicina al punto d'indifferenza, mentre la seconda sarà la più lontana (4).

Queste distinzioni non sono assolute, perchè i limiti tra l'una categoria e l'altra sono soggetti a variazioni. Può dirsi però che, mentre le due classi del corretto e del tollerabile sono limitate, quelle del meritorio e del riprovevole vanno all'infinito, non essendo assegnabile un limite, che non si possa oltrepassare (5).

Inoltre è da osservarsi, che le categorie « bene e male » non si applicano rigorosamente, con una netta linea di demarcazione, l'una per intero alle due sottocategorie del meritorio e del corretto, l'al-

(4) Op. cit., p. 88-90.

(5) Op. cit., p. 90-92.

tra per intero a quelle del tollerabile e del riprovevole. Nell'uso comune la qualificazione « buono » si applica prevalentemente a ciò ch'è meritorio ed anche ad una parte, la più rilevante, di ciò che è corretto; laddove la qualificazione « cattivo » viene attribuita di regola a ciò ch'è riprovevole, e forse anche a una parte del tollerabile, secondo i casi. Il linguaggio segue qui la sua consueta legge, di trovare denominazioni per i casi di un certo grado d'impressionabilità, trascurando i gradi più deboli (6).

124. — Chiarito che i concetti buono e cattivo si applicano comunemente a quelle sole categorie di fatti morali aventi uno spiccato carattere, non servono perciò meno come punto di partenza di uno studio dei valori, il quale, per quello che il Meinong ritenne già trattando del valore in generale, non può procedere che dalla valutazione (7).

La questione adunque si pone così: qual'è la natura di ciò che è valutato con la qualificazione di buono o cattivo?

Si suole dire, che la valutazione morale dei fatti concerne non il loro aspetto esteriore, ma l'interiore, non il risultato che con essi si ottiene, ma l'intenzione da cui sono proceduti. La volizione sarebbe dunque il vero oggetto delle valutazioni morali. Il Meinong crede però, che in questa veduta si dia

(6) *Ibid.*, p. 92.

(7) Si ricordi che il Meinong non faceva dipendere l'esistenza del valore dalla valutazione, ma bensì la conoscenza di esso. Il naturale indizio dell'esistenza del valore è sempre la valutazione.

una eccessiva preferenza a un solo momento dell'atto morale, sebbene importantissimo, a scapito degli altri momenti. Occorre adunque una indagine preliminare più vasta (8).

125. — Gli scopi della volontà si possono dividere secondo i loro obbietti, applicandovi l'opposizione tra *ego* e *alter*, in egoistici, altruistici e neutrali, se diretti a un fine proprio, altrui o indifferente (9).

L'opposizione tra egoistico e altruistico si può esattamente formulare solo coll'introduzione del concetto del valore. Una volizione si dice altruistica quando ha per oggetto il bene di un altro per se stesso. Il bene però non deve intendersi come qualche cosa di astratto, nè farsi consistere nel piacere altrui, ma nel *valore*, che un dato oggetto ha per un altro individuo considerato come soggetto di valutazione (*Werth-Object für das Werth-Subject Alter*) (10).

Per l'egoismo invece è essenziale l'appetire qualche cosa che ha un valore *solamente* in relazione al proprio io. Il desiderio di provare una data sensazione per il piacere di provarla non può dirsi che egoistico; mentre la bramosia di sapere, il raffinamento dell'intelligenza, la formazione del carattere non si possono classificare tra gli oggetti di volizioni egoistiche, sol perchè giovano all'io; essi in-

(8) *Ibid.*, p. 93-94. (9) *Ibid.*, p. 94-96. (10) *Ibid.*, p. 98-99.

fatti non hanno un valore *solamente* in relazione al soggetto che li appetisce (11).

Per caratterizzare meglio il concetto dell'egoismo è bene analizzarlo nelle sue componenti, ed esaminare le varie combinazioni di queste. Le componenti appartengono a due dicotomie contraddittorie. La parte positiva è data dall'opposizione tra *suipsista* (*selbstisch*) e *non-suipsista* (*unselbstisch*); la negativa dall'opposizione tra altruistico e non-altruistico. Ogni determinazione dell'una coppia è combinabile con quelle dell'altra coppia.

Da queste combinazioni si ottengono quattro casi:

1°) appetizione suipsista-non-altruistica, quella cioè assolutamente egoistica;

2°) appetizione suipsista-altruistica, per esempio l'amore per la famiglia, per la nazione, per la patria, il rapporto coi compagni di lavoro, di fede, di sventura, ecc.;

3°) appetizione non-suipsista-non-altruistica. Questa doppia negazione si può meglio esprimere colla parola *neutrale*. Neutrale in questo senso è l'amore della verità e dell'arte, ma anche quello per lo sport più indifferente, quando chi vi appetisce, vi si dedica senza annettervi alcuna importanza;

4°) appetizione non-suipsista-altruistica, quale si manifesta nell'amore ideale degli uomini, libero da ogni limitazione e dipendenza,

(11) *Ibid.*, p. 100-102.

Riunendo la seconda categoria colla quarta, otteniamo di nuovo la stessa tricotomia dalla quale siamo partiti, di scopi egoistici, altruistici e neutrali (12).

126. — La categorizzazione degli scopi della volontà in « altruistici », « egoistici » e « neutrali » coincide, termine per termine, con quella delle valutazioni morali in « buono », « cattivo » e « indifferente »?

Prima di addentrarsi in questa disamina il Meinong avverte, che il campo degli scopi neutrali non può coincidere in tutta la sua estensione colla categoria della indifferenza morale, perchè se ogni zero è una negazione, non ogni negazione è uno zero. L'indifferenza morale è l'assenza di qualsiasi valore morale, ma fa parte della scala delle valutazioni morali. È inutile invece applicare questa categoria là dove di valore morale non si può in nessun caso parlare, cioè nella sfera delle azioni extra-morali (*ausser-moralisch*). Il Meinong prescinde perciò nella seguente discussione dagli scopi neutrali, che sono appunto estranei per natura alla vita morale.

Il problema del valore morale si pone invece, senza esitazione, per gli scopi sì egoistici, che altruistici.

Si può però pensare, che gli atti egoistici siano, come tali, indifferenti, e che solo gli altruistici va-

(12) *Ibid.*, p. 102-103.

dano soggetti alla valutazione morale, positiva e negativa; di modo che l'intera linea dei valori morali sarebbe così costituita: gli atti altruistici sarebbero rappresentati dalla parte positiva della linea, gli atti non-altruistici dalla negativa, mentre gli egoistici corrisponderebbero al punto zero. Per controllare questa tesi alla stregua dei fatti basta osservare, se nei vari casi è costante il rapporto tra soggetto e predicato, così che dove l'un termine cresca, l'altro si modifichi effettivamente nello stesso senso. Se si afferma che tutti gli A sono B, bisogna pure domandare se tutti i B sono A (13).

127. — Noi disponiamo adunque, per esaminare le relazioni anzicennate, di tre tentativi di determinazione su tre coppie di giudizi: bene e altruistico positivo, male e altruistico negativo, indifferente ed egoistico.

1. La prima relazione dà luogo a due esami:

a) Che nulla si possa dire buono, se per deliberazione del soggetto escluda il bene di altri, sarà subito ammesso da tutti. In questo senso, pertanto, l'ipotesi della coincidenza si verifica. Ma il bene in tutti i suoi gradi aumenterà in proporzione dell'utilità altruistica che produce? L'esperienza prova il contrario: così il poco che dà il povero è, moralmente parlando, un bene maggiore del molto che dà il ricco. Inoltre, se io posso salvare una persona, in un caso con una mia parola, in un altro sa-

(13) *Ibid.*, p. 104-105.

crificando la mia vita stessa, l'utilità altruistica rimane costante, laddove il valore morale del mio atto varia tra gradi estremi.

b) Si può dire che ogni volizione altruistica sia per ciò stesso buona? Qui l'esperienza prova assai frequentemente che i due termini non coincidono, perchè occorra una più diffusa dimostrazione.

2. Anche la seconda relazione dà luogo a due esami:

a) Ogni negazione dell'altruismo è un male, o moralmente un non valore? Se la negazione dell'altruismo è voluta, dobbiamo rispondere affermativamente. Ma la coincidenza non ha più luogo in caso di variazioni di grandezze. Il non-valore altruistico può variare molto, pur restando costante l'intenzione del soggetto.

b) Ogni male è una negazione dell'altruismo? Qui non c'è neppure l'ombra di coincidenza. Gli atti immorali e delittuosi, che l'esperienza quotidiana ci mostra, sono solo in piccolissima misura provocati dalla semplice volontà di non essere altruisti.

3. La terza coppia di giudizi va pure esaminata nelle due posizioni inverse, come le precedenti:

a) Ogni valore d'indifferenza è egoistico? In generale sì, ma la coincidenza non può dirsi totale.

b) Ogni atto egoistico è indifferente? Non ogni volizione egoistica è certo un valore negativo, ma che non sia sempre indifferente mostrano ad evidenza le pene, che in taluni casi sono comminate

contro di esse dalla legge (14).

128. — Tirando la somma dei risultati delle fatte analisi, possiamo dire: tutto ciò ch'è buono è positivamente altruistico, tutto ciò ch'è negativamente altruistico è cattivo. Per tutte le altre eventualità non si può postulare neppure il fatto della coincidenza estrinseca.

Che l'essenza del valore morale positivo consista nell'altruismo, non si può oramai più affermare. Resta però il fatto, che il carattere positivamente altruistico o negativamente altruistico o egoistico di una volizione è determinante nella valutazione morale di questa. La determinazione si compie sempre nel senso che l'altruismo positivo ha un valore positivo, il negativo un valore negativo, e l'egoismo non ha alcun valore.

Questo schema suppone il semplice rapporto di ogni singolo scopo col giudizio del valore. Ma nella pratica la complicazione dei motivi è tale che quello schema non si può applicare senza variare i segni delle valutazioni. Volere il bene di un altro è in sè stesso un bene, ma i danni connessi coll'attuazione di questo proposito possono annullare quel valore e renderlo persino un non-valore. Desiderare il bene proprio, nel senso dell'egoismo, non è in sè nè un bene, nè un male, però in date condizioni può non essere un fatto indifferente, ma divenire un non-valore. Arrecare un danno ad uno è in se

(14) *Ibid.*, p. 105-109.

stesso un male, ma diventa un male maggiore, se le conseguenze del danno si estendono ad altri.

Tutte queste considerazioni non attenuano l'importanza della *intenzione* per la valutazione morale; ma ci mostrano, che il risultato non dipende solo dall'intenzione per se stessa, bensì anche da circostanze concomitanti, le quali assumono in dati casi una importanza decisiva. Non si può adunque dire semplicemente, che oggetto della valutazione morale sia l'intenzione, finchè non si sia determinata positivamente la parte, che nei fatti morali hanno le circostanze concomitanti, e in qual modo esse influiscono sulle relative valutazioni (15).

129. — Non tutte le circostanze, che accompagnano l'attuazione di uno scopo della volontà, hanno importanza pel valore morale. E intanto è certo, che esse in generale entrano a far parte del fenomeno, non in quanto sono reali, ma in quanto il soggetto le ritiene tali. È sempre il lato subbiiettivo che interessa nel giudizio morale.

Ma anche fra queste talune sono moralmente irrilevanti. Così se la scelta di un mezzo di esecuzione non interessa nessuno, è moralmente indifferente, per l'effetto morale finale, che io mi serva di questo o quello strumento. Epperò in termini generali può dirsi, che le circostanze concomitanti sono moralmente rilevanti solo quando esse stesse costituiscono oggetto di valutazione.

(15) *Ibid.*, p. 109-110.

Per l'analisi di queste circostanze sotto l'aspetto del valore morale, il Meinong si serve di una simbolica assai semplice, distinguendo il bene e il male, secondo che siano propri del soggetto o di altri soggetti, rispettivamente colle lettere g e u , γ e v ; e le appetizioni egoistiche, altruistiche e neutrali colle lettere e , a , n , se sono del soggetto, colle lettere η , α ν se appartengono ad altri soggetti.

I valori egoistici risultano perciò espressi con le lettere

$$g_e, \quad \gamma_\eta \quad e \quad u_e, \quad v_\eta$$

gli altruistici con le lettere:

$$g_a, \quad \gamma_\alpha \quad e \quad u_a, \quad v_\alpha$$

i neutrali colle lettere:

$$g_n, \quad \gamma_\nu \quad e \quad u_n, \quad v_\nu$$

Siccome il Meinong non si propone di dare una teoria compiuta dei fatti concomitanti del valore, ma solo di analizzare taluni casi speciali, così, per evitare complicazioni, quando adopera i simboli senza l'indice intende significare i valori egoistici.

Questi simboli possono esprimere *beni*, ma anche le volizioni ad essi riferentisi. Per indicare le volizioni il Meinong adopera gli stessi segni fra parentesi.

Infine per semplificare il calcolo egli suppone, di regola, che la circostanza concomitante sia sempre una sola, la quale insieme alla volizione formi ciò che egli chiama *binomio della volizione*. Se le circostanze sono più, allora si forma un *polinomio* (16).

La precedenza della lettera in un polinomio o binomio indica il valore principale desiderato o attuato.

130. — In che modo i fatti concomitanti del valore sono connessi collo scopo della volizione? Siccome ogni scopo di volizione è anche un oggetto di valutazione, la domanda può formularsi, in termini generali, così: come dei valori possono entrare in connessione tra loro? Si noti però che la connessione deve stabilirsi prima del cominciamento della volizione, giacchè questa deve tenerne conto. Le coesistenze casuali restano naturalmente escluse.

Tra lo scopo della volizione e l'oggetto della valutazione concomitante possono correre le seguenti relazioni:

1. Identità: ciò che il vero artista crea non soddisfa lui soltanto, egli apparirà sempre in qualche modo come un benefattore di tutta una sfera di uomini.

2. Coesistenza di più qualità di una stessa cosa

(16) *Ibid.*, p. 111-115.

o anche di più cose: per esempio, un tale vuol comprare un piano che ha un bel tono, ma il piano ha anche una cattiva meccanica; o un cane da guardia molto vigile, il quale però morde; o una macchina che lavora bene, ma che fa rumore e fumo, ecc.

3. Nesso causale, nelle sue due forme: a) lo scopo è causa di conseguenze valutabili; chi, per esempio, promuove il movimento e l'industria dei forestieri, mira ad arricchire il paese, ma anche lo demoralizza; b) lo scopo non si può raggiungere che come effetto di dati valori morali; per esempio, un fabbricante per guadagnare di più deve migliorare la condizione materiale dei suoi operai (17).

Ora torniamo alla domanda principale: in che modo il valore morale di una valutazione dipende dai valori concomitanti, e, in caso di binomio, dal valore concomitante?

131. — Noi abbiamo distinto quattro categorie di valori, g , γ , u e v , le quali si applicano anche ai fatti concomitanti. Però il caso u si può omettere, perchè non accadrà mai, che si voglia un proprio non-valore per se stesso. Rimangono così tre possibilità, le quali, liberamente combinate, danno dodici casi che costituiscono la tavola dei valori. Per l'esame di questi casi bisogna pensare,

(17) *Ibid.*, p. 115-117.

che ad un oggetto di volizione si aggiungano gli altri come fatti concomitanti, e osservare le variazioni di valore che questo intervento produce.

1. La volizione positivamente altruistica è data dalla formula (γ). Il momento più importante è qui l'associazione della circostanza concomitante u , il proprio danno. È evidente che l'aggiunta di questo secondo momento accresce il valore di (γ) e di tanto, quanto più grande sarà il sacrificio proprio. Indicando il valore con W , si avrà dunque:

$$W(\gamma u) > W(\gamma).$$

Se invece si aggiunge v , il danno altrui, sia di persone estranee al rapporto (quando per beneficiare uno si danneggia altri), sia dello stesso beneficiato (quando il beneficio produce pure un male al beneficiato), allora il valore della volizione con questa circostanza concomitante diventerà minore. E la formula sarà:

$$W(\gamma v) < W(\gamma).$$

Se la circostanza concomitante è pure in favore del beneficiato, allora la formula sarà indubbiamente

$$W(\gamma \gamma) > W\gamma.$$

Invece l'aggiunta del vantaggio proprio al bene

altrui nè diminuisce, nè aumenta il valore. Quindi si avrà:

$$W(\gamma g) = W\gamma.$$

2. La volizione egoistica è espressa dalla formula (g), la modificazione più grave qui si ha, quando al caso (g) si aggiunge la circostanza del male altrui v . Allora si avrà:

$$W(gv) < W(g).$$

Se la circostanza concomitante è invece γ , il valore della volizione egoistica si eleva. La formula diverrà quindi:

$$W(g\gamma) > W(g).$$

Che poi alla volizione egoistica si aggiunga la circostanza secondaria di un altro proprio vantaggio o anche di un proprio danno, non modifica il valore di (g). Si avranno quindi le due eguaglianze:

$$W(gg) = W(g) = 0$$

$$W(gu) = W(g) = 0.$$

3. La volizione altruistica negativa o anti-altruistica è espressa con la formula (v). Se per attuare

il danno altrui, si fa anche il danno proprio u , questa circostanza aggrava il male e aumenta il non-valore.

Si avrà quindi:

$$W(vu) < W(v).$$

Così pure si aumenta il non-valore, se oltre al danno principale si aggiungono altri danni. Epperò:

$$W(vv) < W(v).$$

Per quanto il caso sia inusitato, si può prevedere anche, che al male altrui si associ una qualche conseguenza buona, indiretta, ma pure prevista. Allora il non-valore si ridurrà, nel modo indicato dalla ineguaglianza:

$$W(vr) > W(v).$$

Il fatto concomitante della propria utilità non aggiunge, nè toglie al valore della volizione principale anti-altruistica. Si avrà quindi l'eguaglianza:

$$W(vg) = W(v).$$

La somma dei risultati ottenuti si può disporre nel seguente quadro:

$W(r\bar{r}) > W(r) ?$	$W(g\bar{r}) > W(g) ?$	$W(v\bar{r}) > W(v) ?$
$W(rg) = W(r)$	$W(gg) = W(g) = 0$	$W(vg) = W(v)$
$W(rv) < W(r)$	$W(gv) < W(g)$	$W(vv) < W(v)$
$W(ru) > W(r)$	$W(gu) = W(g) = 0$	$W(vu) < W(v)$

Da questo quadro si rileva, che le circostanze concomitanti con segno negativo non sono più feconde di effetti di quelle con segno positivo. Di queste ultime, g non modifica nulla, e r non dà risultati sicuri, come indica il punto interrogativo. L'influenza dei fatti concomitanti si può dunque riassumere così: r agisce aumentando debolmente il valore; g non modifica nulla; v diminuisce grandemente il valore; u opera secondo lo scopo della volizione ora aumentando, ora diminuendo e ora non modificando il valore.

Si è già detto che sarebbe unilaterale il voler giudicare del valore morale di una volizione dallo scopo; che però, in quanto lo scopo prende parte alla determinazione del valore, l'altruismo positivo è buono, l'egoismo è indifferente, l'altruismo negativo è cattivo. Ora è importante constatare, che il senso in cui i tre momenti valutativi operano sui fatti concomitanti è completamente lo stesso (18).

132. — La validità della tavola dei valori, dianzi tracciata, subisce variazioni, se cambia la qualità della volizione? — intendendo per qualità la

(18) *Ibid.*, p. 117-122.

differenza tra appetizione e repulsione, che però non deve equipararsi a una contrapposizione logica tra affermazione e negazione, i cui termini si escludano a vicenda, ma considerarsi come una doppia possibilità psicologica, di cui l'una abbia altrettanta realtà indipendente, quanto l'altra.

Un'analisi delle nolizioni mostra, che esse si comportano egualmente come la volizione, solo che si applicano di regola ai valori γ , v ed u , ritenendosi assurdo il non volere il proprio vantaggio g . Indicando le nolizioni con

$$(\tilde{\gamma}) \quad (\bar{v}) \quad (\bar{u})$$

si possono fare le seguenti sostituzioni, che aiutano a trovare il corrispondente valore nella tavola relativa alle volizioni (19):

$$\begin{aligned} (\tilde{\gamma}) &= (\text{non} - \gamma) = (v) \\ (\bar{v}) &= (\text{non} - v) = (\gamma) \\ (\bar{u}) &= (\text{non} - u) = (g). \end{aligned}$$

133. — Lo stato subbiettivo di rappresentazioni e di predisposizioni anteriore alla volizione è indicato dal Meinong con la parola *progetto* (project). E siccome in questo stato abbiamo supposta anche la cognizione delle circostanze concomitanti valutabili, così al polinomio o al binomio della volizione corrisponde un *polinomio* o un *binomio del pro-*

(19) *Ibid.*, p. 122-125.

getto. Per indicare questi stati Meinong adopera gli stessi simboli senza la parentesi. Osservando le volizioni in rapporto agli stati predisposizionali, l'analisi delle valutazioni dei fatti concomitanti può rendersi più esatta.

Si ponga, per esempio, un binomio iniziale vu , che esprima il mio desiderio di far male, al momento opportuno, a una persona, ma che non mi sia possibile evitare, ciò facendo, conseguenze dannose per me, u . Se il desiderio di non danneggiarmi prevale, allora non si avrà più il binomio (vu) , ma l'altro $(\bar{u}\gamma)$, il quale dice che la volizione è risultata nel senso di non volere il male proprio, pur ammettendo che questa volizione abbia per circostanza concomitante γ , cioè il bene altrui. In forma positiva la volizione finale sarà $(g\gamma)$. E così da una situazione iniziale negativa vu si riesce nella opposta $g\gamma$ (20).

Meinong chiama coordinati fra loro due binomi di progetti, dai quali procedano due volizioni formalmente concordanti. Anche i binomi di queste volizioni saranno coordinati fra loro (21).

Egli si ferma ad esaminare più a lungo la coppia dei binomi $\gamma u - g v$, dei binomi cioè che hanno la maggiore importanza pratica. Il primo esprime l'altrui bene col proprio danno, il secondo il bene proprio col danno altrui.

Nel primo rientrano, nel senso massimale, tutte

(20) *Ibid.*, p. 125-127.

(21) *Ibid.*, p. 128.

le occasioni in cui si può affermare la grandezza morale di un uomo; nel senso minimale i casi della più comune fedeltà al proprio dovere. La sezione di linea dei valori morali che comprende il meritorio e il corretto è tutta espressa da questo binomio; laddove la sezione che va dal punto d'indifferenza al tollerabile e al riprovevole corrisponde alla negazione di questo binomio.

Nel binomio gv sono espressi tutti i casi che vanno dal più sano egoismo alle negazioni più delittuose dell'altruismo. Reciprocamente, la rinuncia a siffatte volizioni va dal semplicemente doveroso all'eroico.

Le volizioni che procedono da questi due binomi comprendono adunque tutte le quattro classi di valori caratterizzate in principio (22).

134. — I due binomi anzidetti suppongono un conflitto fra l'interesse proprio e l'altrui. È evidente che dalla grandezza di questi interessi, dalla portata di g e di γ , dipende il valore morale dell'azione (i momenti u e v s'intendono compresi nella negazione di g e γ). Intanto è certo, che il valore egoistico in cui g è congiunto con v , $W(gv)$, si trova sempre al disotto dello zero della scala, ed ha segno negativo; mentre il valore altruistico in cui γ è congiunto con u , $W(\gamma u)$, si trova al di sopra dello zero ed ha segno positivo. Ciò posto,

(22) *Ibid.*, p. 128-130,

la funzione valutativa tra i termini dei due binomi si può scoprire agevolmente con una semplice osservazione. Sacrificare un piccolo interesse proprio a un grande interesse altrui, ha un valore positivo minore, che il sacrificare a un piccolo interesse altrui un grande interesse proprio. D'altra parte chi non pospone a un grande interesse altrui un piccolo interesse proprio produce un non-valore morale più basso, che non colui il quale per una utilità propria rilevante non tien conto di utilità altrui trascurabili.

Questo primo abbozzo di una legge del valore si può esprimere nelle due formule:

$$W(\tau u) = C \frac{g}{\tau}$$

e

$$W(gv) = - C \frac{\gamma}{g},$$

nelle quali C e C' indicano le costanti proporzionali sconosciute, condizionate dalla qualità delle unità g e γ (23).

135. — Nell'applicazione di queste formule all'esperienza si rendono necessarie talune modificazioni.

(23) *Ibid.*, p. 130-131.

Se poniamo i valori γ e g eguali ai limiti ∞ e 0 , allora i calcoli diventano molto esatti:

per $\gamma = \infty$	$\lim W(\gamma u) = 0$,	$\lim W(gv) = -\infty$
per $\gamma = 0$	$\lim W(\gamma u) = \infty$,	$\lim W(gv) = 0$
per $g = \infty$	$\lim W(\gamma u) = \infty$,	$\lim W(gv) = 0$
per $g = 0$	$\lim W(\gamma u) = 0$,	$\lim W(gv) = -\infty$.

L'esperienza non è però sempre d'accordo con queste formule.

Ognuno ammetterà, che l'adoperarsi nell'interesse altrui si accosti al punto morale d'indifferenza, quanto più grande è quest'interesse; e che il trascurarlo divenga nella stessa misura riprovevole, supposto costante e limitato l'interesse proprio da sacrificare. È pure evidente, che la trascuranza di un interesse altrui diviene tanto più indifferente, quanto più irrilevante è questo interesse. Epperò non si ammetterà da tutti, che il valore dell'altruismo divenga allora infinito (come nella 2^a formula). Osservando però bene, questi casi non rientrano nel campo della morale. Si contrasterà pure che il valore del sacrificio di un bene proprio per l'altrui, cresca colla grandezza del bene sacrificato (formula terza), ma l'esperienza prova che l'esitazione al sacrificio si fa maggiore quanto più grande è il bene cui si sta per rinunciare. Invece è da riconoscersi che non è esatta la quarta formula, perchè non si può negare ogni valore al bene che si fa ad altri, solo perchè non si determina un conflitto con un bene proprio.

Le formule anzidette si debbono mitigare nella loro assolutezza, perchè si accostino di più alla realtà. Per far ciò basta attenuare il valore di g , il che si può ottenere aggiungendo a g ogni volta una costante c o c' .

Si avranno così le formule:

$$W(\gamma u) = C \frac{g + c}{\gamma}$$

e

$$W(gv) = -C' \frac{\gamma}{g + c'}.$$

Queste formule non modificano i limiti funzionali dianzi ottenuti, ponendo $\gamma = \infty$, $\gamma = 0$ e $g = \infty$; cambia bensì la formula del quarto limite, perocchè se $g = 0$,

$$\lim W(\gamma u) = C \frac{c}{\gamma}, \quad \lim W(gv) = -C' \frac{\gamma}{c'} (1).$$

136. — Sin qui abbiamo considerato l'una variabile indipendente dall'altra. Che avverrà però, se le variazioni si compiranno in entrambe le variabili congiuntamente, supponendo che γ e g rimangano uguali fra loro per grandezza di valore?

Sostituendo a g il simbolo γ , le formule diverranno

$$W(\gamma u) = C \frac{\gamma + c}{\gamma}, \quad W(gv) = -C' \frac{\gamma}{\gamma + c'}$$

(1) *Ibid.*, p. 131-133.

dal che risulta, che il non-valore deve crescere e diminuire nello sesso senso di γ e g , e il valore in senso contrario.

Consultando l'esperienza, si può riscontrare agevolmente che un oggetto, per esempio un dono, abbia lo stesso valore per chi lo dà e per chi lo riceve. Ora si domanda, regalare di più avrà un valore più alto o più basso del regalare di meno? Senza dubbio più alto. E se si contrapponga vita a vita, chi sacrifichi la propria per conservare quella di un altro, suscita di fatto grande ammirazione. Questo è però il contrario di ciò che quelle formule esprimono. Occorre adunque correggere le formule e per far ciò Meinong introduce un esponente di g , più grande dell'unità, e lo indica colle lettere k e k' .

Le due formule diverranno così (rimettendo g al posto di γ)

$$W(\gamma u) = C \frac{g^k + c}{\gamma} \quad \text{e} \quad W(gv) = -C' \frac{\gamma}{g^{k'} + c'}.$$

Sicchè si avranno i seguenti limiti:

$$\begin{array}{lll} \text{per } \gamma = g = \infty & \lim W(\gamma u) = \infty & \lim W(gv) = 0 \\ \text{per } \gamma = g = 0 & \lim W(\gamma u) = \infty & \lim W(gv) = 0 \end{array}$$

A questo punto le nozioni dei limiti non hanno più bisogno, secondo il Meinong, di alcun'altra correzione. Solo per semplicità di espressione ponendo $C = 1$ e $k = 2$ la formula del binomio di-

verrà :

$$W(ru) = \frac{g^2 + 1}{r} \quad \text{e} \quad W(gv) = - \frac{r}{g^2 + 1} .$$

È questa la formula principale, cui Meinong si riferirà nelle discussioni seguenti (25).

Preliminarmente egli ne ricava alcune conseguenze. Ogni *progetto* offre a colui, che dovrà reagire con una volizione, la doppia possibilità di fare o di tralasciare.

Le due volizioni staranno, secondo la formula principale or ora ricavata, in un rapporto di reciprocità negativa, per ciò che riguarda il loro valore morale.

In secondo luogo, siccome le volizioni di grande valore (positivo o negativo) o sono meritorie o riprovevoli, e quelle di piccolo valore o corrette o tollerabili, così potrà dirsi in generale che: quanto più distanti sono il numeratore e il denominatore di quella formula nella scala dei numeri, tanto più il valore della volizione sarà indicato dalle parti estreme, superiore o inferiore, della linea dei valori; quanto più vicini sono invece quei numeri, tanto più l'indice del valore cadrà verso il punto di mezzo di detta linea. La formula si applica inoltre anche ai casi di volizioni, i cui scopi non siano accompagnati da circostanze concomitanti. Basta ridurla così:

(25) *Ibid.*, p. 133-136.

$$W(\gamma) = \frac{1}{\gamma}, \quad W(g) = 0 \quad (1).$$

137. — Il Meinong passa ora ad esaminare, più brevemente nn'altra coppia di binomi:

$$g\gamma - vu.$$

Mentre la prima coppia esprimeva il caso di conflitto d'interessi, la carattistica della seconda è la concordanza degl'interessi propri con gli altrui (positivi e negativi).

Se il *progetto* offre l'occasione di congiungere con la mia utilità l'altrui, o se mi rappresenta un pericolo altrui nel quale scorgo un pericolo mio, la volizione corrispondente sarà espressa con ($g\gamma$). V'è però anche la rappresentazione del desiderio di un male altrui, cui si associa anche la previsione di un danno proprio. La corrispondente volizione sarà espressa con (vu).

Il conflitto qui non esiste fra g e γ , ma fra g e v , cioè fra g e $- \gamma$. Questa riflessione ci fa subito applicare al caso attuale la formula principale del primo binomio, così:

$$W(vu) = \frac{g^2 + 1}{- \gamma} = - \frac{g^2 + 1}{\gamma}$$

Siccome l'azione sarà tanto più riprovevole,

(1) *Ibid.*, p. 136-137.

quanto più grande sarà il proprio sacrificio in ragione del danno che si vuol produrre, si può togliere γ dal denominatore; la formula precedente si cambia quindi in quest'altra:

$$W(vu) = - (g^2 + 1)\gamma.$$

Mantenendo anche in questo caso il principio della reciprocità negativa dei due binomi, l'altro binomio diverrà

$$W(g\gamma) = \frac{1}{(g^2 + 1)\gamma},$$

epperò la seconda formula principale così ottenuta sarà (27):

$$W(vu) = - (g^2 + 1)\gamma, \quad W(g\gamma) = \frac{1}{(g^2 + 1)\gamma}.$$

138. — Le costanze rilevate in queste formule dimostrano sufficientemente, che il valore morale è in relazione tanto con lo scopo principale della volizione, quanto coi fatti concomitanti valutabili.

Questa relazione di dipendenza è però un dato ultimo e irriducibile? o non è essa stessa funzione di un dato ancora più profondo? Noi potremo dire di avere scoperto questo dato, quando osserveremo quel momento particolare della volizione valutata,

(27) *Ibid.*, p. 138-140,

che, cresciuto, accresce il valore, diminuito, lo diminuisce.

Ora in questa scoperta l'empiria aiuta più che ogni riflessione teorica. Essa ci dice, che nelle valutazioni morali ciò cui si mira è il carattere permanente del soggetto della volizione, la sua capacità o disposizione intrinseca a sentire il bene e il male degli altri. In altri termini non la volizione per se stessa, na *l'animo* (die *Gesinnung*) che in essa si rivela, è il vero oggetto della valutazione morale. Questo dato empirico, suggerito dalla comune esperienza, dev'essere ora dalla teoria esattamente analizzato (28).

139. — E anzitutto va messo in relazione con le due formule principali ottenute nelle precedenti analisi.

In quanto alla prima, che si applica ai conflitti tra diversi oggetti egoistici e altruistici di volizione, basta domandare, in che grado e misura il bene altrui ci sta a cuore. Per ogni volizione si può così stabilire il valore subbiettivo dell'oggetto corrispondente. Se vi ha conflitto, vincerà il valore subbiettivo più grande. La decisione fra interesse proprio e altrui (egoistico) seguirà quindi in ogni caso la parte che ha il più grande valore pel soggetto. Se questi opta per γ , ciò vuol dire che l'interesse altrui gl'importa più del proprio; e viceversa se opta

(28) *Ibid.*, p. 140-143.

per g , vuol dire che, almeno in questo caso, gli preme più l'interesse proprio che l'altrui.

Se ora poniamo che lo stesso valore γ venga preferito in ogni caso da un soggetto a un più grande g , e da un altro a un più piccolo g , ciò si può spiegare solo ammettendo una diversità subbiettiva fra i due individui, una diversa disposizione costante dei loro sentimenti. Quanto più grande è il valore g costantemente sacrificato, tanto più il relativo soggetto è disposto ai sentimenti simpatici. Se, invece, il valore γ vien trascurato per un più piccolo g , si deve concludere che il soggetto della volizione è più indifferente ai valori altruistici.

Da queste considerazioni possiamo concludere, che nelle risoluzioni altruistiche la benevolenza e nelle egoistiche l'indifferenza dipendono dalla grandezza dell'importanza soggettiva di γ e di g , come era affermato nella prima formula principale dei valori e dei non-valori morali. La benevolenza e l'indifferenza per l'altrui bene e male è adunque quel momento, parallelamente al quale variano le grandezze dei valori e dei non-valori morali: essi sono pertanto il vero oggetto della valutazione morale (29).

140. — L'esame della seconda formula dà pure analoghi risultati. Chi opera in danno altrui non s'interessa evidentemente al bene degli altri, ma si

(29) *Ibid.*, p. 143-145.

comporta a riguardo di esso almeno con indifferenza. La volizione (v) segnala però più che l'indifferenza, il bene altrui sembra avere un valore negativo, e il male un valore positivo. V'è dunque qui un conflitto nel senso della prima formula, con risultato conforme al valore preponderante, ch'è in tal caso quello anti-altruistico. Quanto più grande è poi il sacrificio di bene proprio fatto per realizzare v , tanto più valore ha v pel soggetto, e tanto più grande è pure la malevolenza che questo sente. Il valore g sembra in tal caso non il bene proprio sacrificato, ma il danno altrui raggiunto. La malevolenza è inoltre tanto più grande quanto più per arrecare un piccolo danno si sacrifica un grande valore proprio. Se invece vincono i valori egoistici si deve ammettere, che la malevolenza non era comparativamente tanto grande, massime se basta un piccolo g a scongiurare un rilevante v , val quanto dire a renderlo indifferente (30).

141. — Sebbene le analisi sin qui fatte siano assai incomplete, pure bastano, secondo il Meinong, per farsi idee abbastanza chiare su alcuni punti essenziali.

E in primo luogo se ne ricava, che è caratteristico di ogni valutazione morale l'esser fondata sopra una specie di misurazione dei valori altruistici dagli egoistici. L'importanza dei fenomeni binomiali,

(30) *Ibid.*, p. 145-149.

dei quali ci siamo sin qui occupati, consiste in ciò, che dall'esito della decisione si ricava quanto valga pel soggetto il bene o il male di un altro, in base alla unità di misura del bene proprio.

C'è però nella parola *altruismo* un doppio significato, che dà luogo ad equivoci, l'uno positivo e attuale, l'altro disposizionale. Nel primo senso l'altruismo si distingue per la proprietà di non essere suscettibile di aumento, mentre nell'altro è aumentabile indefinitamente.

In modo analogo può distinguersi un egoismo attualmente dato e non aumentabile, da un egoismo che può crescere senza limiti.

Gli oggetti di valutazioni morali si possono, dopo l'anzidetto, ridurre in quattro classi: l'altruismo positivo è un bene, il negativo è un male, la mancanza dell'altruismo positivo è un male, la mancanza del negativo è un bene.

Il carattere comune delle volizioni, che costituisce l'oggetto della valutazione morale si può esprimere colla parola « partecipazione » o « simpatia » (*Anteil*). Nelle valutazioni morali adunque si mira alla capacità, manifestantesi nella volizione, di partecipare all'utile e al danno degli altri. Questa disposizione simpatica non è ancora il carattere, ed è soggetta anche a variare. È anzi notevole, che per il giudizio morale di una volizione è indifferente, se la disposizione altruistica del soggetto sia stata passeggera o sia permanente (31).

(31) *Ibid.*, p. 149-154.



Perchè, però, la simpatia sia veramente *morale*, occorre che sia *imparziale*. Qui entra in azione il momento della *giustizia*. Quando tre persone in uno stato di uguali bisogni, ricevono l'uno x , l'altro $2x$, il terzo nulla, allora noi siamo meno inclini ad ammirare l'atto altruistico corrispondente.

Una sola volizione non è per se stessa nè giusta, nè ingiusta, ma diventa tale se confrontata con altre volizioni. Di queste una serve di caso normale. Per giustizia si può quindi intendere essenzialmente la concordanza col valore normale (32).

Il caso più puro di simpatia o di partecipazione è quello in cui si fa astrazione tanto dallo stato particolare dell'*io*, quanto dalla persona altrui individualmente presa. Questa simpatia assoluta, *impersonale*, universale, non legata a particolari circostanze di tempo e di luogo forse non esiste, ma in ogni caso serve come guida ideale per misurare i valori morali. Si può quindi definitivamente concludere che: oggetto delle valutazioni morali è la simpatia impersonale, che si manifesta nelle volizioni, per il bene e il male del prossimo (33).

142. — Stabilita la simpatia come proprietà degli atti morali, tutta una massa di azioni, nelle quali questo momento non è direttamente in questione, non rientrerebbe nella detta categoria. Intanto nella terminologia corrente l'opposizione tra buono e

(32) *Ibid.*, p. 154-155.

(33) *Ibid.*, p. 154-159.

cattivo comprende anche valutazioni, nelle quali il criterio della simpatia non entra. Si dice, per esempio, buona la subordinazione all'autorità, si approva in certi casi la menzogna convezionale, si tollera la mancanza a promesse non solenni, ecc.

Tutte queste valutazioni sono dette dal Meinong quasi-morali. I giudizi del valore sono qui praticamente incerti e mutevoli, laddove quelli sinora esaminati si distinguevano per una grande squisitezza e sicurezza. Ma anche alle volizioni quasi-morali si può applicare il metodo di misurazione, che si serve dell'ipotesi ausiliare del conflitto, e segnatamente la comparazione con la forza di motivazione dei valori egoistici (34).

143. — Esaurita così l'indagine sull'oggetto della valutazione, Meinong passa a esaminare i problemi che si riferiscono al soggetto del valore morale.

L'*ego* e l'*alter* sono pure qui i due soggetti, che l'esperienza contrappone: l'uno l'agente, l'altro il termine della volizione.

Cominciamo dall'*ego*. Abbiamo ragioni per ammettere che le valutazioni morali a noi note siano solo concepite nei riguardi dell'agente? No, perchè l'*ego* non può sostituirsi all'*alter* nel valutare ciò che giova di più a quest'altro. Questi lo saprebbe meglio. Si può ricorrere alle funzioni della coscienza, ma anche queste variano da persona a persona,

(34) *Ibid.*, p. 159-162.

e anche nella stessa persona. Il principio dell'*interesse beninteso* è quindi sottoposto a gravi variazioni individuali.

Neppure l'*alter* come tale ha diritto ad essere considerato come soggetto del valore in tutte le sue determinazioni individuali e variabili (35).

Da questa analisi Meinong conclude che il vero soggetto del valore morale dev'essere un terzo *disinteressato* e *neutrale*. Come tale il soggetto non è uno solo, ma ve ne sono indeterminatamente molti. In quanto anzi si vuol comprendere la totalità dei *disinteressati* in un unico concetto, si può parlare di un *soggetto collettivo*, il quale sarà precisamente la *collettività circostante* (*die umgebende Gesamtheit*) (36). Il soggetto imparziale e disinteressato della valutazione morale è adunque la collettività.

Il valore morale è un *valore umano* e concreto. Le quistioni del valore sono quistioni di fatto. È un fatto è che l'uomo normalmente attribuisce valore alla simpatia e non-valore alla disposizione contraria ad essa. L'uomo, come tale, è, dunque, in definitivo, il vero soggetto delle valutazioni morali (37).

Anche i valori morali si possono considerare come valori *propri* e come valori *traslati*. Non solo i valori propri sono fondati sulla estimazione collettiva, ma i valori morali in generale costituiscono pure, in un certo senso, dei valori traslati per la collettività. La dimostrazione di questo fatto è di

(35) *Ibid.*, p. 163-166.

(36) *Ibid.*, p. 167-168.

(37) *Ibid.*, p. 169-170.

grandissimo interesse pratico, perocchè conferma, che il soggetto del valore morale è di fatto la collettività, e che i dissidenti sono individui insufficientemente o erroneamente orientati (38).

144. — Oggetto delle valutazioni sono, come abbiamo visto, le disposizioni dell'animo. Che le disposizioni interiori abbiano un valore traslato nessuno mette in dubbio; e tanto meno si dubiterà, che questo valore varî secondo il termine correlativo delle disposizioni, cioè secondo l'oggetto cui tendono. Il valore dei sentimenti simpatici e antipatici segna quello delle volizioni, e questo segna il valore delle azioni. Cominciamo da queste.

Dato un individuo E, il quale sia sul punto di agire favorevolmente o sfavorevolmente riguardo a un individuo A, si domanda, se un terzo individuo X, affatto estraneo al rapporto EA, epperò neutrale, possa provare interesse all'azione di E. La risposta non può essere che affermativa, e ciò per varie ragioni. Anzitutto pel sentimento generico di simpatia umana, che non può mancare qui di manifestarsi, tanto più che gl'interessi egostici di X non sono in quistione; inoltre perchè l'attività buona consolida e aumenta in E una disposizione al bene, che potrà poi giovare ad altri individui B, C... e persino anche eventualmente a X; inoltre perchè l'azione buona è un esempio che provoca, per la

(38) *Ibid.*, p. 170.

legge dell'imitazione, disposizioni analoghe in altri a fare il simile, il che aumenta le probabilità generiche buone, favorevoli anche per X. Adunque ciò che accade tra E ed A non può lasciare indifferente X, il quale attribuirà valore positivo a un'azione altruistica, e valore negativo a un'azione egoistica di E (39).

Dall'azione risaliamo al sentimento, cioè all'animo, che essa rivela. Non c'è dubbio, che nella maggior parte dei casi il valore della volizione è il presupposto del valore dell'azione. Un atto accidentale non esercita tanta influenza indiretta (anche in rapporto all'imitazione), quanto un atto volontario. Passando dalla volontà alle disposizioni dell'animo, che in quella si manifestano, è pure evidente che la *volontà buona* è dipendente da *disposizioni costanti* del soggetto, le quali sono naturalmente quotate, come valore traslato, più altamente di un atto momentaneo, sebbene voluto.

E poichè il contenuto della *volontà buona* è la simpatia per altrui beni o mali, così il vero valore traslato dell'atto di E riguardo ad A risiede per X nella quantità di simpatia che l'atto manifesta (40).

Con una serie di considerazioni infine il Meinong riesce a stabilire, che nel terzo individuo X, neutrale e disinteressato, può scorgersi il rappresentante della collettività, cioè il vero soggetto della valutazione morale (41).

(39) *Ibid.*, p. 171-174.

(40) *Ibid.*, p. 174-176.

(41) *Ibid.*, p. 176-180.

145. — Compiuta questa indagine intorno all'oggetto e al soggetto del valore, Meinong affronta il problema del *dovere*, della *imputazione* e della *libertà*.

Le indeterminatezze del concetto del *dovere*, sì teoretiche che pratiche, possono eliminarsi, secondo il Meinong, considerandolo sotto l'aspetto del valore. Non solo, ma questa indagine ci farebbe conoscere una « vera causa » sufficiente a spiegare definitivamente i fenomeni del dovere morale.

Nel dovere morale è caratteristico l'oggetto del dovere. Morale è quel dovere che ha per oggetto una volizione morale. Ciò che ha un valore morale positivo costituisce il campo del dovere morale positivo, mentre il non-valore dà luogo al dovere negativo.

Caratteristico è pure, che il dovere morale ha diversa *intensità* secondo la qualità morale del suo oggetto.

Il *dovere* più reciso ed energico si afferma nel campo del corretto, il più energico *non-dovere* nel campo del riprovevole; più debole è il non-dovere che si riferisce al tollerabile, e almeno altrettanto debole è forse il dovere del meritorio. L'intensità non resta però costante nel seno di ciascuna di queste categorie; si può invece in generale affermare, che pei valori positivi l'intensità del dovere cresce a misura che aumenta la grandezza del valore morale, pei valori negativi la forza del non-

dovere cresce colla grandezza del non-valore (42).

Questa funzione tra intensità del dovere e valore ci dice, che il dovere è un fenomeno del valore e consiste precisamente nel valore della volizione morale, qualificata tale non in rapporto al soggetto agente, ma in rapporto alla collettività. Esso dipende cioè non dal valore delle disposizioni d'animo del soggetto (W), ma dalla *valutazione collettiva* (w), la quale determina e impone al soggetto agente un valore *attuale*. Notevole è che mentre il valore disposizionale sentito dall'agente può spingerlo al più grande sacrificio per un ideale, il valore attuale imposto dalla collettività si contenta di piccoli sacrifici, sicchè i doveri sociali si possono compiere con un piccolo sforzo. Chi adempie al suo dovere quotidiano, puro e semplice, attua per la società un valore importantissimo, incomparabilmente più grande dello sforzo che gli costa. Il vero bisogno sociale di moralità si limita a che si faccia ciò ch'è corretto, e si tralasci ciò ch'è riprovevole; il contrario rappresenta un pericolo sociale (43).

Donde deriva il carattere autoritario del dovere? Premesso che ogni dovere si riferisce al futuro, si può osservare che esso consiste in un particolare modo di decisione proposto *personalmente* all'individuo agente da una valutazione collettiva.

Si noti infine, che al campo del corretto corrisponde il dovere (*Pflicht* come determinazione più

(42) *Ibid.*, p. 181-185.

(43) *Ibid.*, p. 185-192.

particolare del *Sollen*) nel senso più rigoroso della parola, e che il termine correlativo del dovere è il diritto (44).

146. — Mentre nel dovere l'interesse morale è rivolto al futuro, l'*imputazione* riflette essenzialmente il passato, e particolarmente le *azioni* compiute.

I casi nei quali non ha luogo alcuna imputazione sono:

1) quelli in cui non c'è stata volizione, epperò le azioni in cui il momento psichico manca o non è costituito da una volizione. Gli atti istintivi possono rientrare nella categoria dell'imputabile, se sta in potere della volontà l'evitarli;

2) casi in cui c'è stata volizione, ma è accaduta cosa diversa dalla voluta, o almeno prevista; — l'errore conta qui tanto quanto l'ignoranza o l'insufficienza intellettuale;

3) casi in cui c'è stata volizione e previsione del risultato, ma o la volizione non riguarda un fatto moralmente valutabile, o si è agito in uno stato di necessità (per costrizione esterna, fisica o psichica). Se la costrizione non era assolutamente irresistibile, invece di eliminazione, c'è attenuazione della responsabilità (45).

I casi nei quali l'imputazione si attenua si possono schematizzare così:

(44) *Ibid.*, p. 192-195.

(45) *Ibid.*, p. 196-197.

I. L'*occasione*, cioè il complesso delle circostanze che hanno influito sulla volizione. Quanto più grande è stata, per esempio, la tentazione, tanto più piccola la colpa. Nel concetto d'*influenza* si comprende anche la suggestione, la quale in certi gradi può persino sopprimere la responsabilità;

II. I *momenti intrasubiettivi*, che si possono suddividere in varie categorie:

1) le differenze subbiettive, dipendenti dal temperamento;

2) i rapporti personali fra il soggetto agente e l'altro soggetto, cui l'azione si è riferita;

3) l'opinione che si ha della imputabilità del soggetto;

4) il passato psichico dell'agente;

5) il tempo, in rapporto sia alla durata dell'azione, sia allo intervallo trascorso fra l'azione e l'imputazione (prescrizione).

Tutti questi momenti si applicano, oltre che alla imputabilità, al calcolo del merito di un'azione.

Il punto centrale, cui il problema dell'imputabilità o del merito di un'azione si riferisce, è la *spontaneità morale* dell'agente. In compendio si può dire: chi pone il problema della imputabilità di un'azione, cerca di conoscere due cose: in quale misura l'azione sia proceduta dalla disposizione d'animo (*Gesinnung*) del soggetto, e quale questa disposizione sia in realtà (46).

(46) *Ibid.*, p. 197-204.

Il processo della imputazione morale non è però soltanto intellettuale; consiste anche in una reazione emozionale, con la quale lo spettatore imparziale X si investe quasi della condizione di A danneggiato o favorito da E. La collettività, rappresentata da X, reagisce quindi, dal lato emozionale, come A. Nell'imputazione intellettualmente concepita oggetto della valutazione è la personalità di E, in quanto il suo atto può considerarsi come una emanazione diretta (per la *spontaneità morale*) di questa personalità (47).

147. — Pervenuto a tali risultati nel caratterizzare l'imputazione, Meinong osserva di non avere fatto uso del concetto di *libertà*. È segno, egli dice, che questo momento non ha per la teoria dell'imputazione quell'importanza, che gli si suole attribuire.

Nel concetto della libertà in senso non soltanto morale, ma generale, c'è una negazione: ciò ch'è negato è qualche cosa di avverso e di spiacevole, vale a dire un non-valore. Dove manca qualche cosa di prezioso, c'è una lacuna, non c'è libertà.

La libertà che si riferisce alla vita morale è stata distinta: (I) in libertà dell'agire e (II) in libertà del volere.

I. Per libertà d'agire si è intesa la libertà *fisica* di fare o non fare. Si danno le seguenti eventualità:

(47) *Ibid.*, p. 204-209.

1) io tento un'azione, ma un ostacolo esterno la impedisce;

2) io non tento, perchè un ostacolo, come nel caso 1, lo impedirebbe;

3) io tento e riesco: e così affermo la mia libertà di agire;

4) io non tento, ma se tentassi non troverei alcun ostacolo, allora la mia libertà di fare è ipotetica e diviene una facoltà.

II. Questa casistica si può applicare anche alla libertà del volere, sostituendo al tentativo di fare il tentativo di volere.

Lo stato d'animo predisposizionale della volontà è allora il desiderio:

1) io desidero, ma non posso volere;

2) io non desidero, ma se desiderassi non potrei volere;

3) io desidero, e poichè non trovo alcun ostacolo, voglio anche: è questo il caso della libertà del volere o del decidersi;

4) io non desidero, ma se desiderassi non troverei difficoltà anche a volere. Qui la volontà si fa ipotetica e, se combinata con altri casi simili, diventa *libertà di scelta*.

Abbiamo così i quattro casi possibili di libertà: libertà dell'agire, libertà del decidersi, libertà come facoltà, e libertà di scelta.

La libertà si può definire, in una parola, come desiderio di volere secondo la propria inclinazione. Libertà significa allora tanto quanto *spontanei-*

tà e, così definita, si ricollega con tutti i momenti della valutazione morale di già precisati (48).

148. — L'etica è la scienza, così conclude il Meinong, che esamina il valore che l'uomo ha per l'uomo, e più particolarmente il valore che l'uomo ha nel suo modo di comportarsi con l'uomo. Notevole è in questa definizione il momento della universalità, che distingue il campo dei fatti morali. Il senso comune tende nelle valutazioni morali a rendersi indipendente dalle peculiarità individuali e dalle circostanze eccezionali: esso pretende di tenere una uguale misura per tutti (49). La definizione dice pure che ciascun uomo può essere soggetto di valori morali, non meno che oggetto di valutazione; nessuno può dirsi neutrale nelle valutazioni morali. Non può però mai accadere, che il soggetto e l'oggetto del valore s'identifichino. Non che non si possano valutare le proprie volizioni, ma non si può identificare il vero soggetto del giudizio etico con se stessi. Voler porre accanto a un'*etica sociale* un'*etica individuale* è perciò inammissibile. Anche quando l'interesse etico è rivolto al proprio io, la collettività è parte interessata in queste valutazioni, e non le si può perciò negare la funzione di vero soggetto del valore morale (50).

Si è attribuito all'etica un carattere normativo; ciò non deve indurre a credere, che questa scienza

(48) *Ibid.*, p. 209-214.

(49) *Ibid.*, p. 219.

(50) *Ibid.*, p. 220-222.

possa di propria assoluta autorità imporre precetti al volere e all'agire degli uomini. In quanto disciplina *pratica*, essa può dare « norme », non in nome proprio, ma presupponendo posti i fini che si vogliono attuare. Solo che l'etica non trova, come le altre scienze pratiche, i valori già definiti, ma li deve ricercare e fissare. Essa diviene quindi normativa nel senso che, laddove la riflessione ingenua rimane inerte, l'etica scorge valori e non-valori; e dove la riflessione ingenua valuta in un dato modo, l'etica lavora a precisare e a correggere queste valutazioni. Con le sue deduzioni e dimostrazioni essa può infatti chiarire errori ed anomalie del valore, che sfuggono all'occhio non esercitato o indifferente. Ma pure non bisogna dimenticare che i problemi del valore sono problemi di fatto, che l'etica è una scienza empirica, e che l'empiria ha sempre l'ultima parola nelle statuizioni morali (51).

(51) *Ibid.*, p. 222-225.

IL VALORE MORALE

SECONDO L'EHRENFELS

149. — L'etica concepita come disciplina pratica mira a dare norme per la vita. La sua aspirazione più alta è di pervenire a dei *comandi assoluti*, cioè incondizionati, agl'imperativi categorici. Considerata però come scienza teorica, si muove verso il polo opposto, cioè verso la *concezione relativistica e storica* dei comandi morali. Il dissidio dipende da un diverso concetto fondamentale dei valori etici. Chi si attiene all'etica come scienza capace di norme assolute, afferma per ciò stesso l'esistenza di valori assoluti. Chi concepisce l'etica come una scienza storica, afferma al contrario implicitamente la relatività dei valori.

Questo dissidio dimostra, ch'è impossibile anticipare una definizione dell'etica nell'un senso o nell'altro, senza incorrere in una *petitio principii*. Il problema fondamentale e preliminare dell'etica è dunque l'analisi psicologica dei valori morali. Solo al termine di questa analisi si potrà venire a una definizione più sicura dell'etica e dei suoi compiti,

Riservando ogni questione riguardante tali com-

piti, una cosa è certa, che l'etica si appalesa subito come una branca della teoria generale del valore. La stima del bene e il disprezzo del male non sono infatti che fenomeni di valutazione, il bene e il male stesso si pongono come valori, e il problema del valore assoluto non è che un problema particolare della teoria generale dei valori morali (1).

Il metodo seguito dall'Ehrenfels per la determinazione scientifica dei concetti morali consiste nello scoprire, sulla guida dell'uso secolare delle comuni denominazioni morali, i fatti costanti o la realtà morale, cui nella vita pratica quelle denominazioni concordemente si riferiscono. Osservando poi questi fatti, egli si domanda ciò che essi hanno di comune, e se ed in quanto questo momento comune può formare un concetto fecondo per un'etica intesa sia come scienza teorica, sia come disciplina pratica (2).

150. — Il concetto centrale di tutti i fatti etici è quello di approvazione e di disapprovazione morale, più brevemente quello della valutazione etica. Chiarire ciò che vi ha di essenziale nella valutazione etica, significa non trovare più nulla di oscuro in tutti i campi della vita morale (3).

L'Ehrenfels si domanda, se i fatti psichici dell'approvazione e della disapprovazione abbiano un

(1) *System der Werththeorie*, II vol. *Grundzüge einer Ethik*, p. 1-6.

(2) *Ibid.*, p. 7-14.

(3) *Ibid.*, p. 14.

qualche carattere generale comune. Per fare una tale indagine è bene circoscrivere nello spazio e nel tempo il complesso delle relazioni da esaminare; e l'Ehrenfels ritiene, che nessun altro campo sia più propizio, per questa ricerca, della vita contemporanea, da noi direttamente e interamente osservabile (4).

Per le valutazioni etiche, come per tutte le valutazioni, si debbono distinguere la qualità (positiva o negativa), la grandezza, la sottospecie (se il loro oggetto è immediato o mediato, se il valore è proprio o traslato), e infine i loro oggetti e le relazioni di questi colla qualità e grandezza della valutazione (5).

151. — Giova cominciare dagli oggetti del valore. Un'osservazione superficiale basta a distinguere fra essi le *azioni umane*. Per azione umana s'intende un atto dell'appetire o del volere, per mezzo del quale si producono effetti intenzionali in vista di uno scopo determinato. In ogni azione si devono quindi distinguere i seguenti momenti: lo scopo, l'intenzione (cioè previsione degli effetti dell'agire) e le disposizioni fondamentali dell'appetire e del sentire, che in quelli si manifestano. Inoltre sono accessori dell'azione gli effetti non voluti, ma attesi, infine gli effetti reali, compresi gl'impreveduti.

(4) *Ibid.*, p. 15-16.

(5) *Ibid.*, p. 16.

Ora si può subito constatare, che di un'azione si valutano moralmente gli effetti, solo in quanto essi furono voluti (non importa se siano o no prodotti), e inoltre gli effetti *preveduti*, anche se non voluti (6).

Lo scopo dell'appetire e del volere è, in una parola, quello che viene in prima linea valutato, anzi sembra, secondo un'opinione corrente, che formi il valore dell'azione. Una correzione a questo primo concetto empirico si ha però nell'altra opinione, che lo scopo deve valutarsi congiuntamente ai mezzi adoperati; in una parola, oggetto della valutazione sarebbe la totalità delle intenzioni (concernenti lo scopo e i mezzi). E poichè le intenzioni hanno per correlato gli effetti, si può dire, che sia determinante per le valutazioni morali la totalità degli effetti preveduti (voluti o anche semplicemente attesi). Se non che nè le intenzioni come tali nè gli effetti danno la vera misura del valore dell'azione, perocchè resterebbero così fuori causa le disposizioni affettive e appetitive, che sono il fondamento del volere. La presenza o la mancanza di date disposizioni intanto può costituire o annullare il valore di un'azione. Il bene altrui si può, ad esempio, fare per semplice simpatia, o per calcolo di utilità; e l'azione per se stessa nulla ci direbbe di ciò, se non messa in relazione colle disposizioni fondamentali, da cui la totalità delle intenzioni e degli effetti è proceduta.

(6) *Ibid.*, p. 16-18.

Adunque possiamo per ora concludere, che la valutazione morale di un'azione si regola secondo la presenza o mancanza, che quell'azione rivela, di disposizioni subbiettive di una determinata specie. Lo stesso criterio si applica anche ai casi di omissione, nei quali l'inazione del soggetto dipende dalle proprie disposizioni interne (7).

152. -- Qui l'Ehrenfels procede a una rassegna delle disposizioni subbiettive (del desiderio e del sentimento), che sono valutate positivamente e negativamente dalla morale pratica dell'epoca nostra.

Fra le disposizioni morali del sentimento, la più alta e più nobile, e perciò la più intensamente valutata, è quella che nel linguaggio cristiano è espressa colla massima: « ama Dio sopra tutto e il tuo prossimo come te stesso ». L'amore del prossimo non si deve intendere quale sola facoltà di sentire gioia della gioia e dolore del dolore altrui. Come l'egoismo non è solo desiderio del piacere, ma anche di potenza e di pieno sviluppo della propria personalità, così l'amore degli altri non è semplice desiderio del loro piacere (8), ma del loro perfezionamento.

L'amore può essere, oltre che generale, circoscritto a sfere determinate di persone, appartenenti alla nazione, allo Stato, alla stirpe, alla contrada, alla famiglia. Tutte queste forme dell'amore vengono altamente valutate, e in generale in misura

(7) *Ibid.*, p. 18-23.

(8) *Ibid.*, p. 23-29.

tanto minore, quanto più ristretta è la sfera di persone che abbraccia.

Coll'amore generale e speciale non è esaurito il campo delle valutazioni morali. Giustizia, fedeltà, onestà, sentimento del dovere, veridicità, rispetto di sè, pudore, castità, moderazione, diligenza e amore del lavoro, son tutte designazioni di particolari disposizioni del sentire e dell'appetire più o meno altamente apprezzate sotto l'aspetto morale.

In special modo la giustizia e la fedeltà, la prima colla più uniforme possibile distribuzione dei beni e della felicità, l'altra colla maggiore possibile costanza nell'amore, aggiungono nuovi elementi alle inclinazioni per gli altri, ed elevano il valore di queste disposizioni (9).

Il correlato dell'amore per gli altri è il desiderio di essere amato, dal quale pure possono scaturire azioni meritorie, senza esserne, come taluni vorrebbero, l'unica fonte (10).

Per disposizione immorale del sentimento s'intende in primo luogo l'*indifferentismo* in rapporto a tutti quegli oggetti, che destano amore in un animo moralmente disposto (11).

L'*indifferentismo* per l'amore del prossimo si chiama *egoismo*. Esso ha per effetto, che la rappresentazione del proprio *io* fisico e psichico prende una posizione dominante fra tutti gli oggetti del desiderio e della volontà.

(9) *Ibid.*, p. 29-30. (10) *Ibid.*, p. 30. (11) *Ibid.*, p. 31.

Affine all'egoismo è l'*ipsissimismo*, che non consiste in mancanza di amore, ma nella sua limitazione a sfere ristrette, quali la propria famiglia, comunità, razza, nazione. Esso è conciliabile anche con un grande slancio di passione, epperò la relativa valutazione etica è incerta (12).

Si danno le più diverse specie di egoismo e di altruismo. Vi sono di quelli che sentono più per esseri lontani e astratti, che per i prossimi e concreti; altri che sentono simpatia solo in certe particolari condizioni, ecc.

È curioso osservare che la mancanza assoluta di sentimenti simpatici è disistimata meno della mancanza di onore.

Accanto all'indifferentismo nelle sue varie forme, esistono anche altre disposizioni positive del sentimento, che provocano una energica valutazione morale negativa. Tutte le disposizioni morali contraddittorie, per cui si sente piacere del dolore e dolore del piacere altrui, appartengono a questa categoria. Nei gradi più vivaci queste disposizioni si chiamano malvagità, crudeltà, e in casi particolari si congiungono coll'odio, la vendetta, ecc. (13).

153. — Riassumendo i varî casi di approvazione e di disapprovazione, cioè di valutazione positiva e negativa, si può stabilire, che il carattere comune di tutte le disposizioni moralmente valutate è la

(12) *Ibid.*, p. 32.

(13) *Ibid.*, p. 32-34.

loro utilità o dannosità. Tutte le disposizioni di sentimento approvate, si dimostrano nei loro effetti, cioè nelle azioni, nella massima parte dei casi, utili alla generalità degli uomini; mentre quelle riprovate si manifestano nocive (14).

Su queste basi si potrebbe aderire alla *morale utilitaria*, affermando che il momento determinante della valutazione etica sia l'utilità o la nocevolezza delle disposizioni del sentimento pel consorzio umano. Pure si può opporre, in primo luogo, che, se le disposizioni utili o nocive alla società sono valutate positivamente o negativamente, si danno casi di disposizioni assai utili alla società, che pure destano uno scarso sentimento del corrispondente valore; per esempio, l'istinto della propria conservazione. In secondo luogo è da osservare, che in molti casi l'ammirazione si desta in soggetti, che non hanno alcuna coscienza del vantaggio o del danno sociale dell'azione valutata.

La teoria utilitaria può in fondo aver ragione ed essere mantenuta, ma con certe modificazioni. Queste ci vengono suggerite dalla legge dell'*utilità marginale*.

La legge dell'utilità marginale, infatti, aiuta a interpretare anche le anomalie del principio dell'utilità morale, di cui nella prima obbiezione. Come l'aria e l'acqua, nelle condizioni normali, si trovano in tale abbondanza, che il loro aumento

(14) *Ibid.*, p. 34.

sarebbe senza valore economico, mentre categorie molto meno utili, come metalli preziosi, seta, ecc., acquistano un alto valore traslato e vengono ricercati, in ragione della loro rarità e difficoltà di possederli; così nella vita morale hanno un *valore traslato* quelle disposizioni utili al bene generale, il cui *incremento* è proficuo per la felicità di tutti, non quelle di cui questo incremento non è necessario, sebbene la loro presenza sia utile, come per l'appunto, l'istinto della propria conservazione. In quanto alla seconda obiezione bisogna tener presente, che vi sono *valori propri dipendenti* da relazioni, le quali possono non essere momentaneamente presenti alla coscienza di chi quei valori valuta, senza che per questo si possa dire che manchino in realtà.

Da ciò rimane confermato il costante e assoluto parallelismo tra l'utilità sociale di certe disposizioni del sentimento e la loro valutazione positiva o negativa, la loro approvazione o disapprovazione (15).

154. — Quale realtà corrisponde ai concetti di utilità generale, danno generale, benessere della collettività? Si può pensare alla quantità complessiva di piacere e di dolore, che si produce nella società; si può pensare alla maggior possibile soddisfazione di appetizioni; si può anche foggiare un concetto di *salute* della collettività, in senso fisico e psichico, e al concetto della salute associare quello

(15) *Ibid.*, p. 34-40,

di consolidamento e sviluppo. Più prossimo ai dati dell'esperienza è definire il bene della collettività come il più grande possibile soprappiù di piacere, al qual concetto bisogna però sopraordinare l'altro della proficuità universale (16).

155. — Si è visto sin qui il rapporto tra l'oggetto e la *qualità* (positiva e negativa) della valutazione. Ora l'Ehrenfels esamina il rapporto tra lo stesso oggetto e la *grandezza* del valore attribuito.

Per la grandezza e l'altezza dell'approvazione morale sono di influenza decisiva due fattori obbiettivi: la specie e la forza delle disposizioni del sentimento rivelantisi nell'azione valutata. L'influenza di questi fattori si riconosce facilmente, se si esaminano gruppi di esempi, nei quali ogni volta uno di essi varia, mentre l'altro rimane costante. Se due uomini si propongono di salvare la vita di un terzo, ma l'uno corre il pericolo della vita, l'altro (per una diversa situazione) fa solo uno sforzo o un sacrificio di poche ore o minuti; non c'è dubbio che il fatto del primo riscuoterà un plauso più alto, che non quello del secondo. Il primo ha dimostrato il suo amore del prossimo in una *misura* relativamente molto maggiore di colui, che fa un sacrificio di gran lunga minore. Tuttavia non si può dire ancora, che il secondo sia meno del primo animato dall'amore del prossimo. D'altra parte neppure chi

(16) *Ibid.*, p. 41-50,

ha occasione di salvare la vita di un uomo con un sacrificio relativamente piccolo, dimostra per ciò stesso, che se quel salvataggio avesse richiesto il sacrificio della vita, egli l'avrebbe compiuto.

Da ciò possiamo concludere, che la valutazione etica, nella sua grandezza, si regola non tanto secondo la misura delle disposizioni subbiettive, da cui l'azione è realmente proceduta, quanto secondo la misura di quelle disposizioni permanenti, che l'azione dimostra esistenti nel soggetto. A parità di disposizioni subbiettive vince in valore chi *compie* il sacrificio più grande; ma dove i sacrifici sono uguali e varia la grandezza dello scopo, la valutazione etica in generale cresce col decrescere di questa grandezza. Infatti di due uomini che compiano un sacrificio di lavoro, per esempio, di parecchie settimane, l'uno per salvare la vita, l'altro per procurare il benessere di una persona, senza dubbio il secondo ha un merito morale più grande. Se le disposizioni del sentimento sono di uguale natura, la valutazione cresce colla forza delle disposizioni (17).

La disapprovazione, di regola, colpisce la mancanza di disposizioni socialmente utili o la loro presenza *al di sotto della media*. Anche la specie delle disposizioni mancanti influisce sulla grandezza della disapprovazione. Chi non sentisse l'amore del prossimo sarebbe eticamente svalutato di più, di chi non possedesse il senso della verità (18).

(17) *Ibid.*, p. 51-53.

(18) *Ibid.*, p. 53-54.

156. — Una grande importanza ha la quistione, se i valori morali possano distinguersi secondo il loro oggetto in *valori propri* e in *valori traslati*. L'averne riconosciuto, che gli oggetti delle valutazioni morali costituiscono dei *valori traslati* per il bene della collettività, lascia impregiudicata tale quistione, perchè non ci ha indotti a ritenere, se non che esiste un nesso causale tra quei valori e il bene della collettività, e che quindi attribuendosi un *valore proprio* a questo bene, gli altri valori diventano *traslati*. È però possibile, che non tutti vedano questo nesso, che lo limitino a sfere più ristrette di persone che non sia la totalità; che non vedano i rapporti umani in astratto, ma solo rapporti concreti con determinati individui; che persino circoscrivano al proprio *io* la valutazione delle qualità morali; in tutti questi casi nondimeno gli oggetti della valutazione costituiscono sempre dei valori o non-valori *traslati*.

Ciò non esclude intanto, che ciò ch'è un valore *traslato* costituisca anche un *valore proprio*. L'esperienza mostra anzi, che queste due specie di valutazioni si trovano quasi senza eccezione unite. È un errore fondamentale di molti *utilitaristi* il negare questo fatto. Ben a ragione fu loro opposto, che l'approvazione e la disapprovazione morale non abbisognano del riferimento al nesso causale col bene della società per manifestarsi, ma si collegano immediatamente con la nozione dell'oggetto appro-

vato o disapprovato. Per la più parte degli uomini la qualità morale è un *valore proprio*, e l'immorale un *non-valore proprio* (19).

157. — Con la quistione precedente si collega l'altra, se il soggetto delle valutazioni debba essere concepito come una coscienza giudicante sotto aspetti *universali*, o non piuttosto come appartenente a sfere sociali circoscritte. Colla prima ipotesi si collegano i concetti di valore assoluto, d'imperativo categorico, ecc., il cui esame Ehrenfels si riserva di fare appresso. In quanto alla seconda l'empiria conferma, che variando, sia storicamente, sia etnologicamente, i campi di cultura, cui i soggetti appartengono, variano anche questi soggetti. In quanto però agli oggetti del valore, alle disposizioni del sentimento, non v'è limitazione di sorta nei riguardi della utilità o del danno generale. La variazione nell'apprezzamento di quelle disposizioni ha luogo solo in rapporto alle più concrete determinazioni del sesso, del ceto, dell'ufficio (virtù maschili e femminili, virtù guerriere, virtù di sovrani, di sudditi, di artisti, ecc.) (20).

158. — Le valutazioni morali non si distinguono dalle altre valutazioni secondo l'oggetto, ma pare affettino questo oggetto con una speciale qualità dell'approvazione o della disapprovazione. Caratteristico della disapprovazione è il desiderio, che

(19) *Ibid.*, p. 54-56.

(20) *Ibid.*, p. 56-58.

la realtà disapprovata non esista, ma il desiderio non è tutto, c'è anche una specie di ripugnanza e di disprezzo, che dà carattere morale alla disapprovazione. Inversamente può dirsi dell'approvazione (21).

Questo momento subbiettivo caratteristico potrebbe farsi consistere in una speciale colorazione della maniera di sentire, ed eventualmente di appetire, nelle valutazioni etiche. Un più attento esame mostra però, che qui non si palesa tanto una valutazione di speciale qualità, quanto tutto un complesso di associazioni e di valutazioni caratteristiche, cui la differenza notata deve attribuirsi.

Alla rappresentazione e al giudizio affermativo di disposizioni di sentimento e di volontà dannose all'universale, si associa nella più parte dei casi un complesso di sensazioni generali e vitali, molto simili alle sensazioni di nausea o di disgusto; e poiché queste sensazioni provocano un vivace dispiacere, così colla valutazione morale negativa si associa per lo più nel modo più intimo la valutazione negativa del complesso di sensazioni anzidette.

Inoltre nell'uomo civile, per via dell'educazione, e forse anche della eredità, sono preformate certe disposizioni generali dell'appetire, che entrano in giuoco, non appena disapprovata una data qualità in un dato individuo; le disposizioni cioè a evitare i contatti con quel dato individuo, di ridurre o annullare i rapporti con lui. In altri si aggiunge il de-

(21) *Ibid.*, p. 58-60,

siderio di vederlo umiliato e sofferente, in altri infine anche il desiderio di fargli del male.

La spiegazione di questi fatti può rinviarsi. Intanto si può constatare, che le valutazioni etiche, quasi senza eccezione, si presentano con un complesso di fenomeni psichici caratteristici concomitanti.

159. — Sin qui si sono rilevati i rapporti delle qualità morali di un individuo col suo ambiente; le disposizioni morali del sentimento hanno però anche speciali rapporti colla vita interiore dell'individuo,

Si riconosce generalmente, che l'uomo morale possiede nelle disposizioni dell'animo suo un tesoro, ch'è fonte di felicità e di pace, gli dà agio di guardare tranquillamente agli orrori della vita, ai casi che sconvolgono la propria sorte, e persino alla morte. Questa disposizione si suol chiamare « buona coscienza », la contraria « cattiva coscienza ». L'una e l'altra sono argomento di molti proverbi e di acute osservazioni della psicologia popolare.

Di fronte a questi fatti si pone il problema, se gli effetti delle disposizioni morali o immorali si deducano per intero dal rapporto dell'individuo con l'ambiente, o se i fenomeni della buona o cattiva coscienza ci conducano alla constatazione di speciali qualità dei fatti del sentire e dell'appetire per se stessi (22).

(22) *Ibid.*, p. 60-61.

Comunque sia di ciò, due considerazioni possiamo fare, l'una che si riferisce alla *sanzione etica*, e l'altra all'esistenza di *valori morali traslati individuali*.

Per sanzione etica l'Ehrenfels intende quella « santità » di certe disposizioni di sentimenti e di desiderî, che ne fa una specie di santuario interno, una garanzia dell'intima pace e felicità. — Per valori morali traslati individuali intende quelle disposizioni e quei processi interni, che vengono valutati in relazione a quella pace dell'animo, alla quale si attribuisce un *valore proprio*.

I valori traslati dell'etica individuale coincidono, nella massa, coi valori traslati nel senso del bene generale. Gli uomini sono in maggioranza così disposti, che quando tendono con successo a quella pace interiore, sono anche orientati nel senso di promuovere il bene generale. Solo nella coscienza dell'armonia delle proprie aspirazioni e tendenze con quelle del mondo circostante, l'uomo normale può raggiungere la stabilità della propria pace.

In quanto alla sanzione etica bisogna osservare, che essa sta spesso in connessione diretta e in un rapporto di vicendevole influenza con le convinzioni metafisiche dei diversi individui. Chi creda alla durata eterna della vita psichica, e alle ricompense eterne dopo la morte, sentirà la ripercussione della sua attività sulla pace dell'anima in modo essenzialmente diverso, di chi quella credenza non abbia (23).

(23) *Ibid.*, p. 61-63.

160. — L'Ehrenfels si dimanda a questo punto, se i risultati ottenuti dall'esame delle valutazioni morali correnti nel nostro tempo siano confermati, ove si esaminano stati di civiltà inferiore (considerando quella presente come la civiltà più altamente sviluppata). La risposta è affermativa, con alcune limitazioni soltanto.

L'una è, che invece del bene generale inteso nel senso totale moderno, si aveva di mira, nello stabilire il valore e il non valore etico, il bene di *una più ristretta sfera di conviventi*. L'altra limitazione riguarda il modo di concepire le disposizioni del sentimento o della volontà. Quanto più primitivo è lo stato di sviluppo, tanto più imperfettamente e rozzamente quelle disposizioni sono concepite e apprezzate.

Anche per potere solo pensare come un uomo comune dei nostri tempi intorno alle proprie disposizioni interne e alle altrui, occorre una enorme forza di astrazione e una tale somma di cognizioni psicologiche, che sono del tutto estranee all'uomo primitivo (4).

161. — Ciò ch'è stato sin qui detto autorizza, secondo l'Ehrenfels, a compiere un ultimo passo nell'astrazione per la determinazione dei concetti morali. In luogo del concetto di disposizione del sentimento e della volontà si può adoperare il concetto

(24) *Ibid.*, p. 63-66.

sopraordinato e più generale, ma anche meno preciso, di *tendenza della condotta*. E invece del *bene generale* o della totalità o collettività (*Gesamtheit*) si può parlare del bene di una più grande sfera di conviventi. Questo concetto ha limiti oscillanti, ma non è per questo meno adoperabile, anzi ha il pregio di applicarsi a tutti i varî stadî dell'evoluzione morale.

In una formula generale può infine dirsi, che sono eticamente approvate le tendenze della condotta, che hanno un valore per il bene di una più grande sfera di conviventi, oppure le omissioni dell'agire, dalle quali si può concludere per la presenza di quelle tendenze. Disapprovate moralmente sono le tendenze della condotta nocive per quella data sfera di conviventi, sia che si fondino sulla presenza di talune o sulla mancanza di tal'altre disposizioni. Con altre parole si può dire, che moralmente buone o cattive sono quelle tendenze della condotta, il cui incremento in una data sfera di conviventi sarebbe rispettivamente utile o nocivo; o la cui diminuzione nelle stesse condizioni sarebbe rispettivamente nociva o utile (25).

E così movendo dai dati della esperienza comune si sono potuti fissare concetti generali precisi e sicuri. I concetti morali popolari non solo sono coerenti, ma anche eminentemente fecondi, e soprattutto in senso pratico. Poichè è chiaro che per tutti

(25) *Ibid.*, p. 66-67.

coloro, i quali aspirano ad accrescere il bene generale, o anche il bene di sfere più ristrette di persone, dev'essere di altissimo valore pratico, che, sulla base di un lavoro collettivo di tante generazioni, e di una terminologia popolare radicata, si possano loro additare come moralmente buone o cattive, quelle disposizioni della volontà e del sentimento, al cui sviluppo o alla cui soppressione essi devono mirare se vogliono raggiungere lo scopo (26).

162. — Volgendosi ora l'Ehrenfels a osservare più da vicino la legge dell'evoluzione etica, è naturale che in prima linea per trasformazione morale egli intenda la trasformazione delle valutazioni etiche o il *movimento dei valori etici*. Si noti che per valutazione *etica* l'Ehrenfels stabilisce qui di significare quella che si fa delle disposizioni o tendenze del sentimento, riservando l'aggettivo *morale* a quelle valutazioni che sono insite e operative nel soggetto di quelle disposizioni (27).

Per comprendere in che consista la forza che muove l'evoluzione umana, si devono studiare gli *effetti delle valutazioni etiche*.

Il primo effetto concerne la *posizione sociale* di un individuo, in relazione alla stima o disistima dei consociati. Questo effetto si può caratterizzare come una *elevazione* o una *depotenziazione sociale*

(26) *Ibid.*, p. 67-69.

(27) *Ibid.*, p. 69-71.

della personalità. Chi è eticamente molto stimato, si cattiva l'amore e la confidenza degli altri, e perciò guadagna rispetto e potenza, chi è eticamente aborrito perde di valore sotto tutti questi riguardi.

Una seconda più vasta e più importante efficacia delle valutazioni etiche consiste nella tendenza, inerente alla natura delle cose, di promuovere lo sviluppo degli oggetti valutati positivamente, e d'impedire quello degli oggetti valutati negativamente. Questa tendenza è uno dei fattori principali di tutta l'evoluzione morale. Un esame particolareggiato degli effetti della sanzione etica mostra infatti, che l'estimazione etica è uno dei più potenti motivi, che promuove, e la disapprovazione uno dei più potenti motivi che limita lo sviluppo delle rispettive tendenze della condotta (28).

163. — Si è detto, che gli oggetti della valutazione etica rappresentano, per chi valuta, tanto dei *valori proprî* quanto dei *valori traslati*. Le ragioni di questo parallelismo consistono in parte in una naturale armonia delle disposizioni del sentimento, per cui ciò che ha un valore pei suoi effetti, soddisfa anche in sè a un bisogno originario, e viceversa ciò che è dannoso, dispiace per se stesso. È infatti probabile, che l'uomo, accessibile sempre, per la sua organizzazione stessa, alla simpatia e all'antipatia, accolga ciò che lo spinge in analoghe direzioni (le

(28) *Ibid.*, p. 71-75.

disposizioni morali degli altri) con sentimenti simpatici, e ciò che agisce in senso opposto (disposizioni immorali proprie) con sentimenti antipatici.

Una siffatta disposizione armonica non basta però a spiegare il parallelismo accennato. Il fatto più generale, che può dar meglio la ragione cercata, consiste nella derivazione storica, per la massima parte dei valori propri dai valori traslati.

Questo processo di formazione dei valori etici non si è compiuto e non si compie in tutti gl'individui appartenenti a una data sfera sociale di valutazione, nello stesso tempo e allo stesso modo. Anzi la diversità delle circostanze e delle nature individuali porta con sè, che quella derivazione si compie prima in un certo numero d'individualità, e poi si trasporta colla propagazione fisica e psichica (esempio, suggestione) da queste individualità in altri membri della collettività. Nella formazione dei valori etici si possono adunque distinguere le individualità *attive* e le *passive*.

Questa opposizione è di una grandissima importanza pratica. Essa spiega i fatti di proselitismo, le imposizioni violente, la preponderanza degli spiriti e dei caratteri forti sugli altri più deboli, ecc. Nè sono fattori trascurabili di propagazione quelli ereditari.

Sulla stessa guida si possono distinguere i valori in tre categorie: la prima è quella dei valori *oltrepassati* (*überlebte*), di valori cioè che hanno perduto il loro riconoscimento generale, o restano effi-

caci solo per taluni individui, o si conservano per abitudine; la seconda è costituita dai valori *normali*, ed è la più vasta, perchè generalmente dominante; la terza è quella dei valori *insorgenti* (*aufstrebende*), cioè tendenti ad affermarsi, e che sono riconosciuti soltanto da una minoranza d'individui (29).

164. — L'alta importanza delle valutazioni etiche traslate c'induce ad esaminare, come i principî generali della valutazione traslata si attuino nel campo etico, e se specialmente vi si applichi il concetto dell'*utilità marginale*.

Si è accennato a una certa apparenza di sproporzionalità, analoga a quella che si riscontra nell'economia, tra valore traslato e utilità. Come certe cose della massima utilità, per esempio l'aria e l'acqua, debbono esser considerate economicamente prive di valore, così anche certe disposizioni della più alta utilità (per esempio l'istinto della propria conservazione e propagazione), le quali per natura, in quanto cioè disposizioni del sentimento, potrebbero rientrare nella categoria di ciò che è eticamente apprezzabile, pure non vengono quotate altamente, nè come valori propri, nè come valori traslati; e ciò perchè essi, in virtù delle leggi naturali dominanti, si riscontrano già negli uomini in tale estensione ed intensità, che l'interesse della pre-

(29) *Ibid.*, p. 76-86.

servazione della convivenza sociale non è affatto minacciato; laddove questo interesse è molto vivo per tutte le forme altamente apprezzate di amore del prossimo. In termini economici si può dire, che la *provvista* sociale degl'istinti di conservazione e propagazione non è mai inferiore al bisogno, mentre quella dell'amore generale degli uomini resta sempre molto al disotto; donde la differenza di valutazione, bassa nel primo caso, alta nel secondo (30).

Questa analogia, nei suoi grandi tratti, fa pensare che il concetto dell'utilità marginale come misura dei valori sia completamente trasportabile nel campo etico. V'è però un importante fattore, che non si può evidentemente trasferire: la libertà dell'individuo nell'impiego economico della sua provvista di beni. Le disposizioni subbiettive degli altri non sono materia inerte in nostro potere, che noi possiamo adoperare o consumare qua o là a piacimento.

Se nondimeno quell'analogia ha luogo, si deve poter dimostrare, che da una parte è insita nella provvista di oggetti di valutazione etica la tendenza a essere impiegata col vantaggio più grande possibile; d'altra parte, che noi possediamo la coscienza d'influire colla valutazione etica sulla consistenza della provvista di oggetti aventi un valore etico. E in realtà queste due condizioni sono soddisfatte (31).

(30) *Ibid.*, p. 36.

(31) *Ibid.*, p. 37.

Per ben comprendere ciò, è bene farsi prima un'idea chiara del modo, in cui cresce e diminuisce la provvista dei valori etici.

Il *quantum* di disposizioni del sentimento di una data specie esistenti in una pluralità d'individui può essere modificato in due modi: o si aumenta, rispettivamente diminuisce, l'energia di quelle disposizioni nei singoli individui; o si aumenta, rispettivamente diminuisce, il numero degl'individui che possiedono in una qualche misura le disposizioni medesime. Questi due modi di aumento e di diminuzione si debbono ben distinguere, perchè i loro effetti sociali non sono equivalenti, se non sino a un certo grado. Se, per esempio, in un paese metà dei sacerdoti fosse composta di persone delle più alte qualità morali e l'altra metà di egoisti senza coscienza, l'influenza sulla popolazione sarebbe in totale presso a poco uguale a quella, che si otterrebbe se tutti i sacerdoti fossero di media moralità. Allo stesso modo, in un'adunanza per scopi benefici, alla quale intervenissero dieci assoluti egoisti e dieci assoluti altruisti, il risultato, a parità di condizioni, sarebbe all'incirca lo stesso, che se convenissero venti medianamente disposti. Certo vi sono anche situazioni, nelle quali pochi perfetti altruisti ottengono di più, che non un gran numero di mediocrementemente disposti, giungendo persino a esercitare una grande influenza collettiva là, dove soltanto con eroica abnegazione si può far qualche cosa, come nei casi di epidemie, di guerra, ecc. Ma

per la condotta organica e armonica di molti è più favorevole il caso di una media costante di moralità, anzichè quello di alte prerogative morali di una metà in contrasto coll'altra. Un più grande valore traslato pel bene generale non può dunque venire assolutamente attribuito nè all'una, nè all'altra delle due distribuzioni di disposizioni morali ipotizzate. Inoltre è chiaro, che in realtà non si dànno mai i casi di opposizioni totali ed estreme tra sommità morale da una parte e assoluta bassezza dall'altra, senza gradi intermedi, data la tendenza espansiva delle disposizioni del sentimento per mezzo dell'esempio e della suggestione. Anzi si nota, che l'elevazione morale intensiva di pochi è sempre anche accompagnata da manifestazioni estensive. Furonvi, è vero, epoche di massimi contrasti morali: si pensi alla Roma imperiale al tempo dei primi cristiani; ma la tendenza a istituire una certa proporzione finisce coll'affermarsi dovunque. Ciò posto è lecito di trascurare in un calcolo sommario quelle estreme differenze e riunire in unico concetto l'accrescimento o la diminuzione, intensivi ed estensivi, di facoltà morali (32).

Torniamo ora alle due quistioni relative all'analogia etico-economica. La prima quistione, se è proprio di una data provvista di disposizioni morali la tendenza a essere impiegata col più grande possibile vantaggio, dev'essere risolta affermativamente. Gli uomini che possiedono quelle disposi-

(32) *Ibid.*, p. 87-89.

zioni, le attiveranno infatti dove essi ritengano conseguibile con esse il più alto possibile valore. L'uomo pietoso agirà a preferenza e con più energia dove scorge il maggior bisogno; chi ama la verità, dove crede di riconoscere il più grande errore, ecc. In tal modo le disposizioni morali dimostrano la tendenza di agire in modo, da creare la più grande soddisfazione generale, da produrre cioè la più grande somma di valori propri.

Da questa premessa risulta anche la conseguenza necessaria, che con un graduale aumento della provvista (in modo analogo a ciò che avviene nel campo economico) non avrà luogo un aumento proporzionale, ma un aumento costantemente minore dell'intera utilità, sicchè il concetto dell'*utilità marginale* è qui in massima adottabile.

La seconda quistione, se le valutazioni etiche si fanno pure col proposito di aumentare o di diminuire il *quantum* delle disposizioni cui si riferiscono, dev'essere pure risolta affermativamente. Ciascuno ha chiara coscienza di esercitare cogli atti della sua estimazione etica e colla loro manifestazione una influenza morale sul suo ambiente; e la stessa coscienza ha, nei casi di omissione di un dovere, d'influire sul proprio ambiente, quando si tacciono, per paura o sotto la pressione di altri rapporti, quelle estimazioni etiche che intimamente si sentono.

L'analogia è adunque completa, e il concetto di utilità marginale è applicabile al campo dell'ap-

prezzamento *positivo* di disposizioni morali quali valori traslati (33).

In quanto alla stima del non valore o del danno, non si può neppur dire che il principio marginale valga nel campo economico, tanto meno quindi varrà nel campo morale. Mentre nell'aumento costante di disposizioni morali ogni ulteriore aggiunta ha un'utilità marginale sempre minore; nel caso di accrescimento di disposizioni immorali avviene tutto il contrario. Si pensi decuplicato il numero degli incendiari e degli assassini nella nostra società, e si vedrà facilmente, che il danno sarebbe più che decuplo. Solo se il loro numero superasse la maggioranza della società, forse si modificherebbe totalmente l'analogia col principio dell'utilità marginale.

Non si deve però dal rapporto inverso, notato nel giudizio del danno, ricavare la conclusione, che le disposizioni immorali debbano provocare un aborimento etico tanto più intenso, quanto più si abbassi il livello morale medio di una popolazione. Infatti, in primo luogo, per lo più la nozione del danno si viene in questi casi perdendo; in secondo luogo, coloro pei quali il riprovevole risiede semplicemente nella mancanza di disposizioni morali, e sono i più, condanneranno solo in quanto rimane al di sotto della media; sicchè coll'abbassarsi delle qualità morali generali, si ridurranno pure le pretese morali.

(33) *Ibid.*, p. 89-90.

L'abbassamento del livello medio morale o, ch'è lo stesso, l'aumento di disposizioni immorali agisce adunque con due opposte tendenze sulla valutazione etica negativa. Al contrario, in caso d'incremento delle qualità morali, quelle due tendenze, l'una che riduce la nozione dell'utilità, l'altra che confronta i valori colla media morale sociale, agiscono aumentando le pretese etiche e indebolendo la valutazione approbativa delle qualità utili (34).

165. — Dopo le analisi compiute, l'Ehrenfels crede facile di determinare i fattori principali del mutamento delle valutazioni etiche e di farsi un concetto sulla direzione del movimento dei corrispondenti valori.

Fra quei fattori il primo posto spetta alla formazione di nuovi attributi umani, i quali, in quanto diventano operativi nella vita sociale, diventano pure oggetto di una valutazione positiva o negativa. Questa neoformazione di qualità e facoltà, in special modo di nuove disposizioni del sentimento, può avvenire nel corso dell'evoluzione umana per le cause più svariate, note e ignote. D'importanza capitale è qui in ogni caso il fatto dell'umana convivenza per se stesso, e l'aumentarsi e stringersi dei rapporti di reciproca dipendenza, come nello sviluppo della vita politica ed economica. Forse al-

(34) *Ibid.*, p. 90-91.

trettanto importanti sono inoltre le forze operanti nel senso etico individuale. Si è già notato, che l'aspirazione verso una pace interiore possiede, negl'individui normali, la tendenza a formare qualità e modi di attività, che consentano all'individuo di divenire cosciente di sè come un essere armonico colle tendenze dei suoi consociati. Sembra inoltre che, per l'armonia naturale della costituzione umana, le disposizioni tendenti a foggare la bellezza della vita interiore abbiano pure un valore traslato per gli altri e divengano perciò oggetto di valutazione etica. L'amore della verità e l'onestà, il sentimento del dovere e la fedeltà si alimentano però di fatto più per una orgogliosa e cosciente difesa dell'armonia e bellezza della propria vita interiore, che per riguardo ai desiderî e alle appetizioni altrui (35).

Un secondo fattore del movimento dei valori etici è il progresso degli uomini nella *conoscenza* di se stessi e dei loro rapporti sociali. La estimazione di attributi umani quali valori traslati si compie per mezzo di un giudizio. La conoscenza si arricchisce in doppia direzione. In primo luogo il progresso della psicologia popolare pratica rende possibile una finezza e una differenziazione sempre crescenti nella formazione dei concetti psicologici, e una nozione sempre più precisa appunto di quelle qualità umane, che per il loro influsso sulla condot-

(35) *Ibid.*, n. 92.

ta hanno il più grande valore traslato. In secondo luogo diviene possibile di apprezzare l'utilità marginale o il danno delle qualità umane in gradazioni sempre più fini. Questo arricchisce e moltiplica da una parte le valutazioni etiche; d'altra parte agisce anche svalutando quei valori, che si dimostrano prodotti da una grossolana ideazione e appaiono quindi come *oltrepassati*, in confronto ai nuovi valori poggianti su concetti più positivi e precisi (36).

È inoltre di grandissima importanza per il movimento dei valori etici la trasformazione dei rapporti sociali prodotta dalle cause più diverse. Si pensi alla diversa valutazione etica del rispetto dell'autorità in uno stato teocratico o in uno stato democratico.

Come un caso speciale d'influenza del mutamento dei rapporti sociali sulle valutazioni merita di essere ricordata la modificazione del rapporto di potenza e di numero tra soggetti valutanti attivi e passivi. Varî fenomeni degli spostamenti attuali nelle valutazioni etiche sono conseguenza dell'emancipazione della massa, sin qui passiva, dei valutatori (37).

In una certa affinità coi fattori anzidetti sta l'espansione e la compenetrazione di diversi campi di valutazioni etiche. Un più intensivo commercio spirituale tra le nazioni opera necessariamente assimilando non solo le opinioni e le convinzioni, ma anche i sistemi di valutazione (38).

(36) *Ibid.*, p. 93.

(37) *Ibid.*, p. 93-94.

(38) *Ibid.*, p. 94.

Finalmente va ricordato che il sorgere di nuove qualità umane può dar luogo a nuovi valori, mentre l'accrescimento e la diffusione di qualità esistenti e valutate già positivamente agiscono *svalutandole*, massime se crescono in tale misura che la loro utilità marginale si riduca a zero. Questo non è che uno schema teorico, e si può dubitare se sia applicabile alla realtà. Nondimeno la storia dell'evoluzione etica ce ne dà un chiaro esempio. Noi vediamo che i tragici greci stimavano la « moderazione » così altamente, come oggi non fa il nostro sentimento etico. Una comparazione psicologica ci mostra infatti, che quella moderazione era in quel tempo una qualità assai meno diffusa che oggi, donde il suo alto valore marginale allora e il suo valore quasi nullo oggi (39).

Riassumendo, non è difficile farsi un'idea della estensione e violenza della *lotta*, che deve accendersi, dove tutti i fattori delle valutazioni etiche operano insieme. Pochi rapporti umani sono fuori di quel processo del divenire etico. Anche la *teoria* influisce sulla lotta e n'è influenzata.

Neppure è difficile farsi ora un concetto dell'importanza biologica della valutazione etica e della tendenza fondamentale del suo divenire. Essa infatti da un canto si adatta ai rapporti biologici nel loro effettivo determinarsi, ma esercita a sua volta sul divenire umano una influenza sempre più grande e sensibile (40).

(39) *Ibid.*, p. 94-96.

(40) *Ibid.*, p. 96-97.

166, — Poichè le valutazioni etiche provocano o impediscono lo accrescimento dei loro oggetti, fra i quali sono pure le valutazioni implicite nelle disposizioni subbiettive, e da Ehrenfels denominate *morali* (per distiguerle dalle *etiche*), si può osservare quale sia l'influenza speciale delle valutazioni etiche sulle morali. Or qui è a notarsi che le etiche non dominano le morali in modo categorico, ma danno loro solo una tendenza di direzione, che viene poi rafforzata colla sanzione etica (41).

Non è nè desiderabile, nè empiricamente possibile, che al posto delle molteplici si sostituisca in tutti una unica disposizione del sentire e del volere morale; e così ha luogo una deviazione del rapporto fondamentale astratto, conforme alla volontà collettiva, e il sorgere delle disposizioni individuali aventi fini più concreti. Questa deviazione fa sì che le disposizioni rivolte verso scopi lontani e astratti abbiano per la collettività un valore traslato più alto delle altre. Le tendenze morali rivolte a scopi più vasti, per esempio alla più grande felicità possibile della collettività, servono da *principi regolatori*, di fronte alle spinte morali verso scopi più prossimi; di modo che se queste dominano nella vita quotidiana, quelli si fanno intervenire nei casi di conflitto di queste spinte fra loro o con scopi superiori. Se non che le spinte morali più alte, anche se più forti, non vincono, in confronto alle in-

(41) *Ibid.*, p. 98.

feriori, *incondizionatamente*, ma determinano la decisione solo nella maggioranza dei casi.

Con queste riflessioni si collega il concetto di una *morale evolutiva*, fondata su quelle disposizioni del sentimento, che si possono caratterizzare come *amore di evolvere*. Questa morale, supposta data la sua direzione e l'evoluzione consentanea, si profila nella realtà come morale *perfezionantesi* (*aufstrebende*) (42).

167. — Con l'anzidetto non è però ancora caratterizzato esaurientemente quel movimento dei valori *morali* prodotto dall'influenza delle valutazioni *etiche*. Vi sono ancora tendenze generalissime, che possono essere presenti persino in un campo extra-etico.

È un fatto osservabile su vastissima scala, che la più favorevole disposizione per produrre la più grande quantità possibile di oggetti di una data categoria, non poggia sulla semplice appetizione di questi oggetti, ma prevalentemente sull'appetire dell'*attività* diretta a produrli. Per varie ragioni che l'Ehrenfels partitamente esamina, anzi, la valutazione dell'*attività* diretta a uno scopo, conferisce di più alla riuscita, che non la semplice o prevalente valutazione dello scopo per se stesso. Ciò condiziona un movimento di valori diverso da quello sin qui esaminato: cioè un trasporto del valore proprio

(42) *Ibid.*, p. 99-104.

da ciò ch'è fatto o da farsi al fare stesso, una sostituzione cioè nelle categorie del valore, la quale può denominarsi movimento del valore verso l'*attività*.

Questa tendenza nel campo *morale* si manifesta meglio sotto l'influenza delle valutazioni *etiche*, le quali favoriscono massimamente lo sviluppo delle disposizioni del sentimento più prezioso per la collettività. Con crescente precisione ci appare moralmente più alto colui, il quale ama l'agire morale per se stesso, e nello stesso senso si spostano le disposizioni morali *proprie*. Non la più grande felicità, non la più grande possibile evoluzione della collettività sono perciò il *valore morale proprio* praticamente più alto, ma lo sforzarsi di attuare questi scopi (43).

168. — L'Ehrenfels passa ora a esaminare come le valutazioni etiche si concretino nelle massime morali, nel costume e nel diritto (44). Essendo questo un campo di applicazione dei concetti generali già fissati, e quindi di un contenuto prevedibile, possiamo dispensarci dal discorrerne espressamente. Anche l'importante capitolo concernente l'etica individuale, la coscienza morale, e l'importanza etica delle concezioni metafisiche (45) è un campo di deduzioni mediate, che nelle sue linee generali è stato per altro di già abbozzato nelle pagine precedenti,

(43) *Ibid.*, p. 104-111.

(44) *Ibid.*, p. 111-144.

(45) *Ibid.*, p. 144-188.

Veniamo dunque subito alla trattazione più interessante, che l'Ehrenfels fa intorno al concetto e all'esistenza di valori assoluti.

L'etica non ha fatto dall'inizio fino ai nostri tempi, che una serie ininterrotta di tentativi per dedurre e illustrare il concetto dell'assolutamente buono e prezioso; e in ciò facendo non ha foggato da se stessa il dogma dell'esistenza di questo assoluto, ma lo ha derivato dalle tendenze della riflessione popolare. L'uomo comune, alla domanda, che cosa sia il bene o il male, non dubita di rispondere, che è ciò che è e resta buono o cattivo in se stesso, indipendentemente da ogni desiderio individuale, e che dev'essere voluto o evitato, perchè in sè degno di essere desiderato o aborrito. In concreto poi egli darà le risposte più diverse.

La prova della non esistenza di date classi di realtà, non è mai, per sua natura, esauriente. Massime se la domanda si pone senza limitarla a una data sfera d'esperienza, individuata e circoscritta nello spazio e nel tempo, non le si potrà mai rispondere in base all'empiria. Ma anche se la domanda è limitata a un campo preciso di esperienze, la dimostrazione empirica della non-esistenza non potrà consistere in altro, se non nella garanzia che, esaminato sufficientemente da tutti i lati quel dato campo, non si è riscontrato l'oggetto voluto, nè trovato indizio che esista, nè che l'esistenza di quell'oggetto sia compatibile con la totalità degli elementi raccolti. Si tratterà dunque sempre di un

grado maggiore o minore di probabilità, laddove l'esistenza può essere subito dimostrata da fatti direttamente sperimentabili o scoperti per mezzo di un nesso causale.

169. — Se ora a proposito dei valori assoluti, si domanda la prova scientifica: o che formino una certa classe di oggetti nel campo della esperienza umana, o che siano una creazione concettuale dipendente da pregiudizî ingiustificati o da bisogni costruttivi; sarà meglio, per evitare l'insufficienza della dimostrazione empirica negativa, di domandarsi prima, se nel concetto stesso non siano già incluse contraddizioni, la cui constatazione renda superflua l'indagine di fatto.

Per valori assoluti s'intendono quelli, che nella loro qualità di valori sono indipendenti da ogni reale mutamento dell'appetire. Domandiamo dunque, se in questa determinazione non sia già implicita una contraddizione.

La risposta non può essere che affermativa, se per valore assoluto s'intende una determinazione concepibile senza riferimento a una qualsiasi appetizione. Questa interpretazione non è però necessaria. Si può infatti concepire il valore assoluto, invece che in rapporto ad un'appetizione realmente mutevole, a un'appetizione reale o possibile, che rimanga semplicemente immutata e si distingua per un suo carattere speciale.

Qui si aprono tre vie. L'appetizione costante e

contraddistinta da uno speciale carattere, in rapporto al quale il valore assoluto è pensato, può in primo luogo concepirsi come la volontà di un essere necessario e immutabile; oppure, in secondo luogo, come un'appetizione verso certi scopi, la quale però, come fenomeno attuale o anche solo come disposizione, si deve poter manifestare in ogni essere appetente e in concorso con qualsiasi caso di appetizione e per qualsiasi scopo; oppure, in terzo luogo, può concepirsi come un'appetizione reale o possibile, che si distingua dalle altre in modo analogo che un giudizio vero da un giudizio falso, cioè per un carattere corrispondente all'evidenza del giudizio. In questi tre concetti del valore assoluto non si riscontra alcuna contraddizione. I due primi comprendono solo categorie note, che non si possono a priori dichiarare indimostrabili; l'ultimo postula una categoria non ancora sufficientemente studiata dalla psicologia descrittiva, cioè un *analogon* dell'evidenza del giudizio nel campo dell'appetire, categoria della cui esistenza si può dubitare, ma che non può dichiararsi senz'altro impossibile.

Da ciò segue che noi, nel problema dell'esistenza di valori assoluti, siamo rinviati non ad un procedimento aprioristico, ma ad un procedimento empirico (46). Oltre ai tentativi di definizioni popolari e scientifiche dei concetti del bene e del male, si dovranno esaminare i fenomeni della vita etica interna, della buona e della cattiva coscienza, del

(46) *Ibid.*, p. 188-192.

dovere e dell'imperativo etico, e infine della stima o del disprezzo morale sociale,

L'Ehrenfels si propone prima di ricercare, se uno qualunque dei detti campi di fenomeni etici sia definibile soltanto con un riferimento a determinazioni assolute del valore; e, in caso di risultato negativo, di segnare gli aspetti sotto i quali l'esplorazione di quei campi si debba imprendere con riferimento a quelle determinazioni; infine, di esaminare le dottrine scientifiche che affermano l'esistenza di valori assoluti (47).

170. — L'analisi sin qui compiuta delle realtà etiche ha dimostrato l'estensione e costanza dei concetti etici popolari, ma non ne ha precisato il contenuto effettivo. Ora è chiaro che, fermo restando l'ambito di un concetto, il contenuto può variare.

Di questo contenuto sono possibili quattro determinazioni più o meno comunemente diffuse: le qualità moralmente stimabili o riprovevoli sono quelle il cui incremento sarebbe giovevole o nocivo al bene generale; le disposizioni morali o immorali del singolo sono quelle, il cui incremento o la cui diminuzione egli desidera concordemente col suo ambiente; le disposizioni del singolo, in armonia col suo ambiente, sono valori o non-valori *propri*, che si accompagnano con fenomeni subbiettivi

(47) *Ibid.*, p. 192.

concomitanti caratteristici; il valore o non-valore morale è quello che giova o nuoce alla « pace interna », concetto non molto precisamente definito, ma di cui si fa un largo uso pratico.

Queste quattro determinazioni vengono nell'uso popolare combinate nella maniera la più svariata, sicchè si produce una enorme quantità di varianti del contenuto dei concetti etici, donde la difficoltà di una definizione, ma nello stesso tempo la più grande facilità di accordo, non importa se non totale, nell'applicazione di quei concetti (48).

Or in tutte queste determinazioni non si ha bisogno di ricorrere al concetto di valore assoluto. Lo stesso Ehrenfels perviene a stabilire, esaminando i concetti di azioni buone e cattive, le massime morali e le reazioni della coscienza morale; ma non occorre discorrerne qui partitamente (49).

171. — Un'analisi speciale richiedono invece i concetti di *dovere* e *imperativo etico* e di *obbligazione etica*, ai quali si suole attribuire carattere di valore assoluto.

L'imperativo etico, ch'è il fenomeno centrale, è un tipo speciale d'imperativo. Un imperativo o comando ha luogo, se si esprime la volontà, che un'azione si faccia o non si faccia, nella attesa più o meno sicura che con ciò si sia realmente determinato il compimento o l'omissione di quell'azione.

(48) *Ibid.*, p. 192-194.

(49) *Ibid.*, p. 194.

Il soggetto che comanda e quello che presuntivamente eseguirà od ometterà possono essere lo stesso soggetto; ma è più naturale che non lo siano. In quanto poi ogni azione od omissione sta in rapporto a un'appetizione, l'imperativo richiede due appetizioni, una sopraordinata e l'altra subordinata, delle quali l'ultima è però pensata solo come possibile e sino ad un certo punto probabile (50).

Il dovere (Sollen) non è altro, nel suo significato originario, che il rapporto, fondato per via di un imperativo, dell'agente o agente presuntivo colla sua azione od omissione presuntiva. Dire che A « deve » fare o non fare una data cosa, significa, che qualcuno comanda ad A, di fare o non fare quella data cosa. Questo significato originario si estende colla distinzione fra comando *esterno* ed *interno*.

Quando poi da un imperativo o da un dovere generico sorge l'appetizione sopraordinata di un valore etico, si ha un imperativo o un dovere etico. Così nasce il concetto di dovere morale (Pflicht), che può esser preso in senso generale e speciale, secondo la condizione particolare del soggetto. Il concetto di obbligazione morale (Verpflichtung) n'è un derivato.

È nel carattere di ogni imperativo, che colui, al quale esso è rivolto, nel caso che non ubbidisca, venga minacciato dello sdegno di chi emana l'im-

(50) *Ibid.*, p. 195,

perativo medesimo. Secondo che questo sdegno è più forte o più debole, si suole distinguere il grado di autorità degl'imperativi.

Però questa proporzionalità non è generale e costante, e meglio è graduare gl'imperativi secondo la forza dell'appetizione sopraordinata. Così se in piazza d'armi un ufficiale comanda invano «marse» ai suoi soldati, lo sdegno consecutivo non è così grande come la forza della volontà manifestata; laddove lo stesso comando in battaglia, mentre piovono le palle nemiche, può corrispondere a una debole volontà sopraordinata, ma anche a un grande sdegno in caso di rifiuto di obbedienza (51).

Il dovere etico ha per oggetto l'aspirazione, che si producano disposizioni morali, il cui aumento sia utile al bene generale; e si sopprimano le nocive. Oltre agl'imperativi semplici vi son però quelli composti, aventi cioè per oggetto una pluralità di appetizioni sopraordinate. Alla complicazione dei doveri non c'è limite assegnabile, e la forza di essi cambia secondo la loro provenienza. Così il desiderio della pace interiore e della buona coscienza, quello della buona reputazione etica, della stima e dell'amore altrui saranno di regola molto più energici in chi è soggetto del dovere, che non nel suo ambiente; mentre il desiderio del bene generale e di una condotta morale per se stessa, è negli altri individui disinteressati, e spesso nella collettività,

(51) *Ibid.*, p. 195-198,

sempre più forte che in colui che deve. Così il dovere etico rappresenta per lo più un dovere in rapporto a tutto un fascio di appetizioni sopraordinate, che sono geneticamente in connessioni molteplici fra loro, e vengono attualmente o potenzialmente poste a un gran numero di estranei, oltre che a chi in quel caso particolare deve, e ciò fa del comando etico un comando esterno e interno, composto secondo le medesime categorie di valori, ma in misura diversa. La situazione è resa anche più complicata da ciò che il comando interno è pure accompagnato, da minacce di sdegno — disprezzo morale di se stesso — e in molti casi anche da preoccupazioni metafisico-religiose; sicchè può dirsi, che il dovere etico non è solo un complesso di appetizioni sopraordinate, ma di minacce di sdegno reale o presunto (52).

È caratteristico dell'imperativo etico, ch'esso, in quanto si riferisce ad azioni od omissioni morali, può pretendere il prodursi di ciò che esige, come un effetto del suo comando, per lo più in forza di un errore intellettuale. Poichè chi viene eccitato da un imperativo etico a compiere un'azione ch'egli avrebbe altrimenti tralasciata, dimostra con ciò di non possedere nella misura necessaria un impulso morale proprio per quell'azione, e l'azione allora è per lo più solo superficiale, e nella sua genesi psicologica non quella che l'imperativo richiedeva.

(52) *Ibid.*, p. 198-202,

Questa antinomia non è però senza eccezione, poichè fra i motivi, in virtù dei quali si obbedisce a un imperativo etico si trovano pure delle disposizioni morali, come ad esempio il desiderio di essere amato da altri, il bisogno della pace interiore, etc.

Le massime morali dipendenti da imperativi etici sono considerate come *comandi* o *leggi*. La legge morale primaria consiste, a giudizio di tutti, nel comando di agire costantemente nel modo che giovi più che sia possibile al bene generale. Come leggi morali secondarie valgono quelle, la cui osservanza giova al bene generale nella massima parte dei casi, ma non senza eccezione, sicchè si può disobbedire loro talvolta, senza per questo agire contro l'imperativo etico principale (53).

Da quanto si è detto dell'imperativo e dei suoi derivati, risulta evidente, che, non meno che pei concetti di bene e male, non è necessario ricorrere a determinazioni assolute del valore per intenderli. Noi infatti li abbiamo appresi interamente per via di caratteri osservabili nella coscienza generale, e trovato che i concetti da noi così ottenuti sono confermati dalla empiria (54).

127. — La dimostrazione data della superfluità del concetto di valore assoluto non prova la non-esistenza di tale valore. Dal fatto che i concetti eti-

(53) *Ibid.* p. 202-204,

(54) *Ibid.*, p. 204.

ci correnti si possono definire senza ricorso a determinazioni assolute del valore, non segue che le realtà cui quei concetti corrispondono non abbiano un valore assoluto. Vero è che nessuna teoria etica ha potuto dimostrare delle determinazioni assolute del valore, la cui applicazione comune fosse verificabile empiricamente; e questa circostanza sarebbe atta a ingenerare un dubbio giustificato; ma d'altra parte esiste una decisa tendenza popolare e scientifica a spiegare fatti, concetti e postulati morali con determinazioni assolute di valore. Questa tendenza spingerà sempre a nuovi tentativi teorici, fintanto che non si sarà trovata una spiegazione psicologica sufficiente di essa e non si potrà ritenere come interamente esplorato il campo di realtà, nel quale il concetto di valore assoluto si attua.

La prima condizione si potrà soddisfare facilmente, anzi è stata già nel corso di queste analisi soddisfatta (55). La tendenza del pensiero umano ad ammettere determinazioni assolute, cioè indipendenti dalla subbiettività umana fisica e psichica, là dove non sono che determinazioni relative, si può esattamente provare, tanto che ha reso necessarie le più larghe correzioni in quasi tutti i campi dell'attività intellettuale. Che si manifestasse anche nel campo etico era poi non soltanto da aspettarsi, ma anche plausibile per la speciale natura delle cose. La categoria di fenomeni che sembra, infatti, a preferenza caratterizzata da determinazioni assolu-

(55) V, in special modo, Vol. I, p. 45.

te di valore è quella dell'imperativo etico. Una molteplicità di appetizioni (e disposizioni di appetizioni) sopraordinate ci si presenta concordemente esistente, in gran parte almeno, in un numero illimitato di individui sotto forma di comandi comuni a tutti. Questa molteplicità fu presa, da un'osservazione ristretta, e anche pel bisogno vivo di generalizzare, per universalità, e la spiegazione di questa presunta universalità reale per mezzo di una universalità logica necessaria condusse direttamente ad ammettere le desiderate determinazioni assolute.

Inoltre la riflessione popolare era naturalmente tentata ad ammettere, nel campo dell'appetire e delle relazioni del valore, che ne dipendono, un analogon della verità e della assoluta perfezione del giudizio, tanto più che le valutazioni traslate dei mezzi di un dato fine si fondano su giudizi, e si sogliono, come questi, in senso improprio però, distinguere in vere e false. Dal concetto di mezzi giusti (adatti) era breve il passo a quello di giusti fini, donde la comune definizione dei fini etici come scopi giusti e validi per tutti (56).

173. — Trovata la spiegazione psicologica della tendenza all'assoluto etico, non ci resterebbe, che rivolgere il nostro esame alla esplorazione totale del campo della vita etica per provare empiricamente la non-esistenza delle presunte determinazioni

(56) Op. cit., Vol. I, p. 204-206.

assolute del valore. Qui però si può subito convenire, che una tale esplorazione può essere teoricamente solo predisposta, non mai esaurita.

L'attenzione è prevalentemente attratta verso quei fenomeni che sembrano prodotti direttamente dall'esistenza di determinazioni assolute del valore. Essi sono i complessi psichici caratterizzati come *sentimenti di colpa e di responsabilità*, i quali denoterebbero l'esistenza di valori assoluti, però solo pel tramite di un concetto indeterministico della volontà.

La coscienza della colpa e i fenomeni di rimorso e di compunzione, che vi si collegano, divenuti caratteristici della vita a tipo cristiano, e ancor oggi dominanti nei sentimenti di una gran parte dell'umanità, non possono conciliarsi con un determinismo che non sia solo astrattamente pensato, ma concretamente vissuto. Per determinismo concretamente vissuto deve intendersi quella convinzione seguita da effetti pratici, della completa e inecceutuabile condizionalità causale dell'umano volere. Il sentimento della colpa non è per necessità accompagnato da una teoria indeterminista della volontà, astrattamente formulata, ma vien di fatto soppresso da una concezione determinista praticamente seguita (57).

Ora l'indeterminismo limitato alla vita morale, in quanto cioè facoltà di uscire dalla catena delle

(57) *Ibid.*, p. 206-207.

cause e degli effetti per seguire una legge morale assoluta, urta contro l'impossibilità di ammettere una facoltà mistica di sottrarsi ai rapporti più profondi delle cose, e d'improvvisarsi nuove potestà. Nondimeno esso persiste per la confidenza nella forza dei sentimenti della colpa e del merito, e pel bisogno di epiazione, sui quali poggia tanta parte della vita morale. La forza di un sentimento non può però provare mai la giustezza del giudizio che lo produce.

Per decidere la contesa fra deterministi e indeterministi non basta la riflessione, occorre l'esperienza diretta. Che la concezione deterministica abbia più probabilità teoriche, non nega neppure l'indeterminista. D'altra parte il concetto di forze libere della volontà non si è potuto dimostrare contraddittorio, in modo convincente. Si tratta dunque piuttosto di vedere, se le basi morali possano essere danneggiate o rimosse dalla rigida e conseguente applicazione pratica della teoria determinista; la risposta non può essere però soltanto pensata, ma dev'essere vissuta (58). Teoricamente tutte le categorie etiche sin qui trovate sono in generale conciliabili coll'ipotesi determinista, senza alcuna modificazione.

Per il concetto della responsabilità basta adottare la definizione del Meinong, secondo la quale l'essenza dell'imputazione consiste nella constatazione

(58) *Ibid.*, p. 207-213.

della presenza o mancanza di date disposizioni subbiettive dell'agire o del non agire; e così esso può rientrare pure senza stento nelle categorie comprese in queste indagini (59).

174. — Fra le tre vie, che in principio si notarono aperte per statuire il concetto di valore assoluto, la prima, che ricorre alle valutazioni di un ente assoluto, necessario e immutabile, non è più battuta dalla filosofia moderna, poi che già la teologia del Medio Evo avea proposto la questione, se ciò ch'è valutato da Dio si può distinguere, almeno concettualmente, da ciò ch'è buono in sè, e avea risposto, in parte, in senso affermativo.

Al contrario si manifestano presentemente con più fortuna le tendenze che, seguendo la seconda via, cercano di definire l'assolutamente prezioso come ciò che è lecito desiderare o imporre che venga valutato realmente da tutti gl'individui capaci di una qualche valutazione. Questa tendenza, molto diffusa, non offre però che probabilità illusorie di utili risultati. Esisterebbe un che di necessariamente valutato da tutti gli esseri capaci di valutazione, anche supposto che l'appetire sia dirigibile, per sua natura, soltanto verso una categoria di scopi (come, per esempio, varî rappresentanti dell'assoluto egoismo psicologico hanno affermato). Una tale ipotesi si può però confutare facilmente in base all'empiria. O si concepisce ciò ch'è valutato neces-

(59) *Ibid.*, p. 213-214.

sariamente, come quello che può *solo* formare oggetto di valutazione, sicchè avrebbe per contenuto gli scopi di una sola categoria di appetizioni, che si affermerebbero per necessità e senza eccezione alcuna insieme con ogni altra appetizione; ma si può subito constatare empiricamente, che una tale categoria non esiste. O si può considerare ciò che è valutato per necessità, come cosa, che *debba* essere valutata *sempre* anche in concorso con altri oggetti di valutazione, siano fenomeni attuali o disposizioni; sicchè si dovrebbe ammettere una disposizione speciale dell'appetire per l'assolutamente prezioso, la quale sarebbe coesistente con la facoltà di appetire in generale. Ma anzitutto, se una tale disposizione costante e speciale esistesse, non ci troveremmo mai nella condizione di giudicare della necessità della sua coesistenza colla facoltà di appetire in generale, perchè noi non possiamo rappresentarci le disposizioni dell'appetire, come anche tutte le altre disposizioni psichiche, se non in modo affatto indiretto, per mezzo di determinazioni relative. Non dimeno noi avremmo una ragione di probabilità per ammettere una tale relazione necessaria, se si potesse dimostrare empiricamente, che una disposizione speciale dell'appetire accompagni senza eccezione alcuna la facoltà di appetire in generale. L'empiria non suffraga però questa ipotesi e il massimo che si possa in questo senso affermare è la *possibilità* di una tale determinazione assoluta del valore (60).

(60) *Ibid.*, p. 214-217.

Non resta adunque che il terzo tentativo, di trovare la caratteristica del valore assoluto in una proprietà delle appetizioni analoga all'evidenza dei giudizi. Qui l'Ehrenfels riprende la confutazione altrove tentata della teoria del Brentano, ma non aggiunge alcun elemento nuovo alla discussione. Noto è solo, ch'egli trovi la teoria del Brentano, spoglia del suo contenuto assoluto, conciliabile completamente con tutti i concetti fondati sulle analisi di sopra compiute, e in special modo colle leggi dell'evoluzione etica e colla distinzione dall'Ehrenfels fatta delle valutazioni *in normali, oltrepassate e insorgenti (aufstrebende)* (61).

175. — Fatte queste constatazioni, l'Ehrenfels viene a riassumere tutti i momenti che conferiscono una posizione speciale (anche da un punto di vista relativistico) alla *legge morale primaria* e all'appetizione sopraordinata che vi corrisponde; posizione che ha suggerito (data la tendenza verso l'assoluto) l'erroneo postulato di determinazioni assolute del valore. Un esatto concetto comprensivo di tutti questi momenti chiarirà agevolmente, a suo giudizio, ogni equivoco.

La legge morale primaria impone anzitutto quelle stesse categorie di azioni e omissioni esterne, che dall'uomo dotato di alte disposizioni morali vengono seguite per proprio impulso e senza riguardo a norme di sorta; colla qual cosa è da ritenere per

(61) *Ibid.*, p. 217-222.

fermo, che la disposizione morale della preponderante maggioranza dei consociati rappresenta in modo concorde un valore proprio.

In qualità di appetizioni sopraordinate si uniscono al comando della legge morale primaria: 1) il desiderio del bene generale, presente come disposizione, se non in tutti, in un grande numero di consociati e per lo più anche in coloro cui l'imperativo etico è diretto; 2) il desiderio del bene di sfere più circoscritte (membri della stessa nazione, stirpe, famiglia, ecc.), presente in un numero ancora più grande di consociati; 3) il desiderio della pace interiore e della buona coscienza, presente nella persona cui si dirige il comando etico e in tutti coloro che l'amano e s'interessano ad essa; 4) finalmente il desiderio, che chi osserva l'imperativo etico prova di essere amato e stimato, desiderio comune anche a tutti coloro che lo amano e lo stimano.

Pel caso di inadempimento dell'imperativo, il soggetto è minacciato dai fenomeni della cattiva coscienza, dalla perdita della pace interiore, e, secondo la grandezza e la specie dell'infrazione, dalla riprovazione morale, con tutti i fenomeni concomitanti, da parte di ogni singolo individuo del suo ambiente; dalla diminuzione o dalla perdita totale dell'amore o della stima degli altri; dalle pene inflitte secondo il costume e il diritto.

Il bene della collettività, in vista del quale la legge morale primaria prescrive di disporre tutte le azioni come mezzo al fine, si distingue da ogni

altro scopo particolare, in quanto rappresenta quel concetto generale che *comprende*, nella misura dell'approssimazione più grande possibile, *tutti gli scopi*, che mai possano venire desiderati per se stessi (non, cioè, come mezzi). Chi cerchi di abbracciare con un solo sguardo il campo di tutto ciò che può desiderarsi come valore proprio, sarà confermato nell'opinione, che solo per un'assoluta eccezione può venire desiderato uno scopo che non formi una parte del bene collettivo o generale; e che pertanto chi aspira al bene generale si pone senz'altro in armonia, nella più perfetta maniera pensabile, con la totalità delle appetizioni effettive e possibili.

La coincidenza di tutte queste circostanze dà una sufficiente spiegazione delle tendenze ad associare determinazioni *assolute* del valore con la legge morale primaria, senza però che offra occasione di constatare alcun fatto che autorizzi a tali determinazioni (62).

176. — Concludendo: tutti i comandi delle massime morali, del costume e del diritto provengono da valutazioni della condotta o delle tendenze della condotta umana, valutazioni compiute concordemente dai membri di una data sfera sociale più grande, e che influiscono verso date direzioni e mediante caratteristici fenomeni concomitanti, sulla condotta nell'ambito di quella sfera sociale stessa.

(62) *Ibid.*, p. 222-224.

Perciò quegl'imperativi possono comprendersi tutti nel concetto di *regolatori sociali della condotta*.

Le sottoclassi si distinguono secondo le categorie degli oggetti valutati. Ma i limiti fra le varie classi di regolatori sociali della condotta (massime morali, costume, diritto) sono variabili (63).

La legge fondamentale, che il valore etico positivo o negativo affetti solo quelle tendenze della condotta, il cui incremento o la cui diminuzione sarebbero utili al bene generale, soffre talune eccezioni: a) pei valori etici *oltrepassati*, in quanto questa caratteristica relazione, malgrado la loro sopravvivenza attuale, è vera solo pel passato, non pel presente; b) pei valori *insorgenti*, i quali mancano della proprietà dell'accordo con una sfera sociale più grande (64).

Infine la determinazione del rapporto caratteristico tra oggetti di valutazione etiche e il bene generale soffre una limitazione riguardo a certi possibili casi-limiti, che si possono spiegare nel modo più chiaro solo ammettendo una larga parte alla incoerenza della riflessione etica popolare.

È una nozione abbastanza generale, benchè non concepita con piena sicurezza, che il valore sociale traslato delle disposizioni del sentimento sta in rapporto causale colla loro valutazione etica.

Ora per formarsi un giudizio di quel valore, v'è un metodo, comunemente molto usato, quello di fare l'ipotesi che le disposizioni, di cui si tratta,

(63) *Ibid.*, p. 224-226.

(64) *Ibid.*, p. 226.

diventino generali e di dedurne l'effetto sociale presumibile. La domanda di solito è questa: « che avverrebbe se tutti gli uomini agissero in tale o tal'altra guisa? ». L'errore di questo metodo è facilmente dimostrabile. Chi lo segue cade nella illusione stessa di cui fu vittima il re Mida, quando questi non prevede che il valore dell'oro sarebbe cessato, quando tutto fosse diventato oro. Ma non si può dedurre dalle calamità del re Mida, che l'oro non avesse alcun valore. L'analoga inconseguenza si suol commettere nel campo etico, negando, per esempio, valore alla castità, perchè se tutti fossero casti, l'umanità si estinguerebbe; mentre la quistione non è posta in rapporto a tutti gli uomini, ma a certe speciali categorie di uomini, che si dedicano a dati uffici o a date missioni. È dunque completamente sbagliato attribuire valore morale solo a quelle disposizioni del sentimento, che si possano desiderare esistenti in *tutti* gli uomini; com'è sbagliato credere, che se una qualità è apprezzabile, gioverebbe alla generalità, anche quando tutti gli uomini la possedessero. E l'ipotesi di un *carattere morale ideale* non può essere ammessa (65).

Anche l'opinione corrente, che sia nell'interesse generale che le disposizioni dei sentimenti morali si diffondano di più e le immorali diminuiscano, non è una conseguenza necessaria delle valutazioni etiche.

Nulla sembra più intuitivo del principio, che il

(65) *Ibid.*, p. 227-228.

mondo sarebbe molto più bello, se vi fossero più uomini buoni e meno uomini cattivi. Coloro che però affermano questo principio con tanta assolutezza, non riflettono che l'umanità dispone di una data quantità di forza vitale, e che non si può alternarne a piacere le direzioni. Chi pensasse di potere modificare sostanzialmente il rapporto fra disposizioni morali, amorali (indifferenti) e immorali, cambiando le due ultime nelle prime, trascurerebbe di osservare, per esempio, che le disposizioni morali sono talvolta molto impegnative di forza vitale, e che le immorali nella grandissima maggioranza dei casi consistono nella mancanza delle morali, cioè in una parziale debolezza dell'animo. Tutte le forme di amore richiedono una vivace penetrazione nella vita di esseri estranei, ed è ben chiaro che un tale consentire e partecipare consuma, in confronto all'inerte egoismo, un notevole soprappiù di forza vitale. Lo stesso avviene colle altre disposizioni morali. Tentare adunque di accrescere sostanzialmente le qualità morali colla forza vitale disponibile, importerebbe ridurre di tanto le altre facoltà forse indispensabili per il sano sviluppo della vita, e il risultato sarebbe forse non una specie umana felice e brillante di psichica e fisica bellezza, ma una società anemica, nervosamente eccitabile, che per eccesso di compassione e di sentimento del dovere avesse perduto l'ingenuo animo di vivere e il gusto del piacere, e si sprofondasse a poco a poco nel pessimismo e nella ipe-

restesia morale.

Per ciò che riguarda le disposizioni immorali, che non consistono in una mancanza di energia, ma in facoltà positive, e la cui restrizione apparisce assolutamente necessaria per l'interesse generale, si deve considerare, che esse nella vita della società umana compiono, come molti degli animali cosiddetti nocivi nella economia naturale, molteplici funzioni, e che la loro completa estinzione o sostanziale riduzione potrebbe essere accompagnata da effetti postumi non prevedibili, data la nostra insufficiente conoscenza delle connessioni sociologiche. La follia morale in pochi individui eccezionali può, ad esempio, agire favorevolmente pel contrasto morale, rafforzando la solidarietà, suggerendo mezzi di preservazione, eccitando l'interesse morale, dando alimento alla fantasia, ecc. (66).

Con ciò l'Ehrenfels non vuol affermare, che il presente rapporto fra disposizioni immorali, amorali e morali non sia modificabile e che corrisponda allo stato ideale nell'interesse collettivo; ma vuol solo dimostrare, che il contrario non si può provare (67).

Il movimento progressivo della vita etica si può solo descrivere così: l'aspirazione cosciente all'evoluzione guadagnerà una efficacia sempre più grande e dominante su tutti i regolatori sociali della condotta.

(66) *Ibid.*, p. 229-231.

(67) *Ibid.*, p. 231-232.

IL VALORE ASSOLUTO

SECONDO FELIX KRUEGER

177. — Il Krüger nel suo studio sul concetto del concetto del valore assoluto (1) intende combattere l'*etica dell'utilitarismo sociale*, tanto diffusa ai nostri giorni, sotto la pressione dei bisogni pratici, specialmente economici.

Pure ammettendo, così egli dice, che ciò che impone l'utilitarismo sociale sia sentito da tutti come un dovere morale, con ciò non si dimostra, che questo dovere includa, senza lasciare un residuo, tutti gli altri comandi della coscienza etica. La questione è di sapere, se l'aumento sociale di piacere sia in realtà il supremo e assoluto ideale, al quale tutti i restanti *valori umani* si debbano moralmente subordinare; se l'eudemonismo sociale costituisca l'unica misura valevole dei *valori morali*; e quale sia in ogni caso, il fondamento dell'obbligazione assoluta a una condotta socialmente utile (2).

(1) *Ueber den Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie*, Leipzig, 1898.

(2) *Ibid.*, p. 1-2.

Di solito si risponde a queste domande, che l'etica moderna non si cura più di scoprire fondamenti assoluti e principî incondizionati; ma con questa rinunzia l'etica rinnega se stessa.

Secondo il Krüger il problema fondamentale della filosofia morale consiste invece nella domanda: qual'è il principio *incondizionatamente* valido, del giudizio morale, cioè del giudizio sul *valore* delle volizioni umane? o, in altri termini, che cosa ha un *valore assoluto* per gli uomini? (3). Persino il concetto di *valori relativi*, così bene accolto ai nostri giorni, suppone una unità di misura adoperata come assoluta. Al psicologismo moderno, che riduce tutta la morale a una calcolazione di stati di piacere, il Krüger rimprovera che l'idealismo tedesco era andato molto più in là nella scoperta di verità morali; che anzi dopo Kant la teoria dei *principî morali* non ha fatto alcun progresso essenziale, donde la necessità e convenienza di riprendere le mosse da Kant, correggendo però tutto quello che c'è nella sua filosofia di contingente ed arbitrario, e andando oltre.

Kant ci ha insegnato, che tutto ciò ch'è obbiettivo nel mondo deve ricondursi a funzioni e regolarità psichiche, subbiettive. Le conseguenze di questo principio fondamentale della psicologia non sono state, nel campo del volere e dei valori, ancora tratte. Ora, se l'etica non può rinunziare a un con-

(3) *Ibid.*, p. 3.

cetto supremo del valore obbiettivamente valido, se d'altra parte si deve escludere ogni presupposto metafisico, che attribuisca valore assoluto a un qualsiasi stato o « scopo finale » extra-psichico, ne segue, che il giudizio del valore incondizionatamente valido, se esiste, deve fondarsi piuttosto su una regolarità funzionale della nostra vita psichica (4).

Contro il disdegno di una base psicologica nell'etica kantiana, il Krüger afferma la possibilità, anzi necessità di scoprire la legge del valore assoluto nell'ambito della psicologia empirica (5). Contro l'eudemonismo corrente in tutte le sue graduazioni, dall'egoismo rettificato dello Stuart Mill all'altruismo costituzionale dell'Ehrenfels, il Krüger oppone, che il criterio del valore morale può essere trovato solo nella personalità, e che il valore assoluto, se esiste, non può essere se non una qualche funzione della personalità volitiva stessa, una qualità specifica o regolarità della volontà umana (6).

178. — L'etica cerca un principio che serva di guida nel giudizio morale.

I giudizi morali, qualunque sia la loro determinazione particolare, sono in ogni caso giudizi di valore. Questi giudizi presuppongono uno stato psichico determinato nel soggetto giudicante, una certa relazione del suo volere e del suo sentire con l'oggetto, la quale si suol chiamare valutazione. Bi-

(4) *Ibid.*, p. 4-7.

(5) *Ibid.*, p. 8-20.

(6) *Ibid.*, p. 21-29.

sogna dunque partire da un'analisi psicologica di tutto il fenomeno del valore, se si vuole risolvere il problema fondamentale della morale (7).

Il Krüger ritiene che il principio posto dall'Ehrenfels: *ha valore ciò che si appetisce*, sia entro certi limiti indubbiamente esatto; ma che per renderlo più rispondente alla realtà, lo si debba correggere così: *valore ha per me solo ciò che io costantemente appetisco*, verso cui, sotto certe condizioni psichiche, tende *regolarmente* la mia aspirazione (8).

Una valutazione si distingue da una singola appetizione per il carattere della *costanza* (relativa). *Le valutazioni si possono definire come appetizioni costanti*. Per costanza non si deve però intendere la durata nel tempo, ma il rapporto costante fra l'appetire e un dato contenuto psichico. Mettendo in evidenza il momento volitivo si può più in generale dire, che le valutazioni sono fatti *costanti* della volontà e consistono nel *regolare* prodursi delle relative appetizioni.

La regolarità particolare del valutare consiste in ciò, che, sotto *date* condizioni psichiche, l'oggetto valutato viene *regolarmente* appetito, comunque siano disposte le altre condizioni soggettive. Le variazioni cui la nostra vita psichica è sottoposta, non influiscono tutte e in uguale misura sulle nostre decisioni volontarie. La volontà *astrae*, per così di-

(7) *Ibid.*, p. 30.

(8) *Ibid.*, p. 33.

re, da certe modificazioni dell'intero contenuto psichico, e così persiste la tendenza di mantenere, malgrado ogni altra variazione interna, fermi gli scopi di date appetizioni. Dando ancor più rilievo alla costanza subbiettiva si può quindi dire, che le valutazioni sono *disposizioni* costanti verso date appetizioni (9).

L'opposizione tra la valutazione e una singola appetizione si può, riassumendo, descrivere così: ogni valutazione si comporta colle appetizioni attuali che vi corrispondono, come il concetto di qualche cosa, con le singole sensazioni che la costituiscono, e che quel concetto abbraccia (10).

Il giudizio del valore non è costitutivo della valutazione, come voleva il Meinong, ma la presuppone, la valutazione non può essere vera o falsa, il giudizio sì, perchè è un atto di conoscenza, i cui elementi possono corrispondere o non corrispondere a uno stato di fatto valutabile (11).

179. — Solo l'introduzione del concetto del valore nell'etica può aiutare a superare realmente l'eudemonismo.

Probabilmente in un primo stadio della vita cosciente si brama solo quello, da cui il soggetto attende un relativo aumento di piacere. Ma ogni aspirazione (sforzo) ha la tendenza a svilupparsi in una valutazione, poichè lascia nella personalità,

(9) *Ibid.*, p. 34-39. (10) *Ibid.*, p. 40-41. (11) *Ibid.*, p. 42-44.

non solo un ricordo rappresentativo, ma anche una disposizione ad appetire, in base alla quale, riproducendosi lo stato di fatto, la volontà si rivolge di nuovo allo stesso oggetto dell'appetizione anteriore. Compiutosi però questo processo, noi non appetiamo più realmente solo quello che produce un relativo aumento di piacere, ma ciò che ha acquistato per noi un valore (12). Non solo, ma col consolidarsi del valore, il momento del piacere si viene riducendo. Finchè un possibile scopo del mio agire sta realmente in un rapporto di valore con me, io mi proporrò di raggiungerlo, restando anche, per ciò che riguarda il sentimento, *indifferente*. Solo la volontà primitiva ha per presupposto una aspettazione positiva del sentimento di piacere. Non esistono valutazioni innate. I rapporti di valore sorgono però subito in ogni personalità normale, in base ad esperienze soddisfacenti dell'appetire. Una volta però costituite le connessioni costanti o disposizioni stabili, allora queste possono sostituire la rappresentazione di un piacere futuro, quale condizione psicologica di appetizioni attuali (13).

Certo la consecuzione di uno scopo, in generale, è accompagnata da piacere, e noi reagiamo con un sentimento di dolore alle violazioni delle nostre valutazioni; ma il meccanismo dell'aspirazione al piacere viene interrotto dalle valutazioni, poichè esse, e non più il piacere atteso, diventano la misura e la norma delle volizioni. I fenomeni della

(12) *Ibid.*, p. 45-47.

(13) *Ibid.*, p. 47-48.

volontà guadagnano coll'introduzione del fatto del valutare, per dir così, una terza dimensione, laddove l'intensità e la durata del piacere erano le loro due prime unità di misura.

Dove agisce la facoltà o funzione del valutare, i singoli fatti del sentimento e dell'appetire vengono intensificati e approfonditi in un modo singolare, essi assumono un carattere personale, trovano nella personalità, per dir così, una più piena e individuale risonanza; e noi possiamo in questi casi parlare di una vita interiore più altamente sviluppata (14).

180. — La facoltà del valutare è, come si è visto, il presupposto necessario di tutti i giudizi del valore. Essa deve trovarsi tanto in chi deve poter dare giudizi del valore morale, come in chi è oggetto di un tale giudizio. Un essere, che fosse capace soltanto di conati momentanei e affatto irregolari, non potrebbe venir sottoposto a un giudizio morale.

La legge morale incondizionata, se una ve n'è, è valida solo per una coscienza *valutante*, allo stesso modo che le leggi logiche non valgono per un essere qualsiasi, ma per una coscienza *pensante*. Il principio assoluto del giudizio morale, deve pertanto esprimere la regolarità specifica della vita della volontà, quale ci si manifesta nei fatti del valutare.

Con ciò è anche detto, che qualsiasi valore, anche l'assoluto, è psicologicamente condizionato; nè

(14) *Ibid.*, p. 48-50.

per questo il problema del valore assoluto perde il suo particolare carattere, chè anzi questo problema ha un senso *solo* in quanto ha per presupposto la subiettività dell'assoluto.

Se noi dovessimo assumere l'esistenza di valori al di là di ogni umana coscienza, allora un concetto univoco dell'assolutamente prezioso sarebbe sin dall'inizio escluso. Noi non sapremmo mai, come quei valori transubbiettivi si comporterebbero con quelli da noi empiricamente conosciuti; e dovremmo operare con due diversi concetti del valore, che avrebbero di comune solo il nome, e dei quali l'uno non potrebbe trovare un posto nè nella psicologia, nè in qualsiasi altra scienza.

L'intuizione ingenua che un mondo esista indipendentemente da ogni coscienza, che una realtà si contrapponga, compiuta in sè, al pensiero come qualche cosa di dato, e della quale noi c'impossessiamo pensando, è stata da Kant scacciata per sempre dal dominio della scienza. Egli pel primo ha fatto della dipendenza psichica subbiettiva di tutto ciò che esiste, il punto di partenza di tutta una filosofia positiva. Basta ora trarre le conseguenze di questo principio per i giudizi del valore, per trovare un criterio incondizionatamente valido per tutti i valori, ossia il valore assoluto. Non si scoprirà naturalmente il valore assoluto nel senso della trascendenza o della transubbiettività. La questione si pone invece nei seguenti termini: che cosa è incondizionalmente prezioso, data la coscienza

umana a noi empiricamente nota. Qual'è il giudizio del valore assolutamente valido per ogni individuo valutante? (15).

Un concetto del valore cosiffatto potrà ben servire di fondamento della teoria morale, e non soggiacerà a tutti gli equivoci e alle incongruenze di cui è stato accusato il soggetto kantiano del dovere assoluto. Esso inoltre basterà a spiegare i fatti morali senza bisogno di altri presupposti, che non siano in esso racchiusi. Certo può avvenire, che noi finiamo coll'appetire e col fare altra cosa, che non ciò che riteniamo più degno, ma un'appetizione non può apparirci come quella non degna, se nello stesso tempo non esistono per noi valutazioni, le quali additino al nostro agire altre direzioni, che non quelle seguite (16).

Anche la quistione, come sia possibile riunire nella stessa persona l'autorità che comanda e la coscienza che obbedisce, o che non obbedisce, quistione ardente della filosofia morale dopo Kant, si può solo risolvere psicologicamente con l'introduzione del concetto del valore. L'uomo internamente (17) è solo obbligato di fronte alle sue proprie valutazioni. Sono queste la fonte del dovere, in quanto non sono stati momentanei, ma disposizionali e costanti. Il concetto del dovere senza rapporto con le valutazioni è psicologicamente privo di contenuto ed eticamente affatto infecondo.

(15) *Ibid.*, p. 51-56. (16) *Ibid.*, p. 56-59. (17) *Ibid.*, p. 59-60.

181. — Nulla esiste che in date circostanze non possa divenire un valore per un qualche soggetto: ma l'assolutamente prezioso deve avere valore per ogni individuo valutante e affermarsi sotto tutte le condizioni. Esso deve conservare il suo valore finchè una qualche cosa venga valutata, non lo può perdere sol perchè una parte degli oggetti valutati si svaluti, e deve essere conciliabile con tutti gli altri possibili valori.

Il Krüger non vede se non un solo oggetto valutabile, che soddisfi a queste condizioni. L'assolutamente prezioso non può essere altro che la *condizione subbiettiva immancabile di tutti i valori* in generale, di tutti i valori realmente esistenti per un qualsiasi soggetto, e di tutti i valori che siano egualmente possibili in avvenire. Questa condizione è la stessa facoltà funzionale della personalità umana, che opera in tutte le valutazioni pensabili: la facoltà psichica o funzione del valutare è dunque l'oggetto del giudizio valutativo assolutamente necessario e *incondizionatamente prezioso* (18).

Tutti i giudizi pensabili del valore, quale che sia il loro speciale contenuto, presuppongono in chi giudica incondizionatamente la presenza di appetizioni *costanti*. Un individuo che avesse sensazioni, rappresentazioni e concetti, sentimenti attuali e appetizioni, memoria di tutti questi stati della coscienza, ma cui mancasse la capacità di appetire con re-

(18) *Ibid.*, p. 60-61.

lativa costanza, non giungerebbe mai a formare giudizi valutativi. Tali giudizi una volta compiuti, non sono altro che manifestazioni di tali *modi costanti della volontà*.

Tutto nel mondo perderebbe per me assolutamente ogni valore, nel momento in cui io perdessi la facoltà di appetizioni relativamente costanti. Questa *facoltà di valutare* è l'*a priori* di ogni singolo giudizio del valore e di ogni sistema di valori empiricamente possibile; essa è la condizione necessaria e insostituibile di tutti i valori in generale, epperò ha un valore incondizionato per ogni individuo che possiede realmente la coscienza di valori qualsiasi (19).

La funzione del valutare non è un fatto elementare, essa presuppone necessariamente certi aspetti della vita psichica, che non coincidono col valore. Chi non potesse percepire, rappresentarsi, sentire, volere, non potrebbe naturalmente neppure valutare. Ma a queste funzioni psichiche più semplici non può venir attribuito un valore assoluto. Esse sono per sè sole una condizione non completa nè sufficiente, ma condizioni parziali per la esistenza di valori. Noi possiamo pensare un essere, che le possieda e non compia delle valutazioni. E d'altra parte, anche per l'individuo capace di valutare sonvi sensazioni, rappresentazioni, sentimenti, appetizioni attuali, che non hanno nulla a che fare

(19) *Ibid.*, p. 61.

coi suoi valori. Quelle attività elementari della coscienza sono preziose solo condizionatamente, cioè solo in quanto si compongano nella singolare funzione del valutare. La vita psichica in generale, per quanto formi la condizione necessaria del valutare, ha un valore assoluto solo in questa direzione, cioè come condizione di tutti i valori, e in quanto si organizzi in valutazioni (20).

La facoltà di valutare è la forma sintetica della volontà creatrice di unità, che Kant cercava. Essa si attiva empiricamente sulla materia delle singole appetizioni. Il grado del suo sviluppo è, secondo i diversi individui, assai diverso; e su questo si basa la più profonda differenza che esiste tra gli uomini, la differenza morale.

Il giudizio morale non si applica direttamente a singole azioni o qualità del carattere, ma a tutta la personalità volitiva. L'uomo ha un valore morale tanto più grande, quanto più carattere egli ha, vale a dire quanto più sviluppata è in lui la facoltà di appetizioni costanti.

Il valore assoluto o morale di un uomo è direttamente dipendente dalla misura, in cui egli partecipa dell'assolutamente prezioso, cioè dalla misura in cui la funzione del valutare opera nella sua vita psichica. Questo momento Krüger chiama *energia di valutazione* (21).

Con ciò naturalmente non è ancora dato un giu-

(20) *Ibid.*, p. 62. (21) *Ibid.*, p. 63.

dizio intorno al valore *morale* dell'uomo. La moralità è una qualità specifica della personalità *volitiva*, una proprietà del *volere* umano. Nondimeno la costanza delle appetizioni è già un carattere morale in confronto all'instabilità psichica di quegli *uomini del momento* (*Augenblicks-menschen*), incapaci di applicarsi durevolmente a qualche cosa. In generale può dirsi che la prima condizione morale indispensabile è *la capacità di organizzare*, cioè *di comporre più che sia possibile in unità, per mezzo della funzione psichica del valutare, la più grande possibile molteplicità di appetizioni possibili* (22).

18. — I fenomeni del cosiddetto *conflitto dei motivi* mostrano chiaramente, che la moralità presuppone e promuove ovunque la funzione del valutare. Il conflitto consiste in ciò che, sotto uguali condizioni, vengono desiderati due o più scopi incompatibili fra loro. Perchè il conflitto sorga occorre, che almeno uno degli scopi sia oggetto di appetizioni relativamente costanti. Due appetizioni soltanto attuali si eliminerebbero. Il risultato del conflitto può farci provare un sentimento caratteristico d'inquietudine, di malcontento, di soddisfazione, ecc., secondo la concordanza o meno di questo risultato colle nostre valutazioni (23).

L'energia con cui un uomo sa soffrire, permette

(22) *Ibid.*, p. 63-66.

(23) *Ibid.*, p. 66-71.

molto spesso di farsi un concetto della forza del carattere, con la quale egli sa affermare le sue volizioni costanti e rimanere fedele alle sue valutazioni. Chi è meno costante nei fini della volontà si può adattare più facilmente nel suo fare e non fare alle mutevoli circostanze esterne ed evitare meglio il dolore, che non colui il quale riconosce, volente, molti valori ed è pronto, se occorre a lottare e a soffrire per essi. Il principio: « bisogna potersi proibire qualche cosa », è riconosciuto generalmente come un postulato morale, e non afferma se non questo, che si debbono saper subordinare alle proprie valutazioni i desiderî del momento e le voglie contrastanti fra loro (24).

Il conflitto dei motivi è particolarmente più grave e difficile là dove non appetizioni, ma valutazioni si contrappongono fra loro in tutto o in parte. La soluzione può trovarsi solamente delimitando l'un valore in confronto all'altro, in modo da poter fare coesistere entrambi con le minori alterazioni possibili. Se si sopprimesse uno dei valori cesserebbe il conflitto, ma il risultato non ci lascerebbe tranquilli (25).

183. — L'aspirazione umana alla conservazione e all'incremento dell'energia di valutazione si manifesta chiaramente anche in un altro fatto caratteristico, l'*eterogenesi dei fini* (*Wundt*). Noi rag-

(24) *Ibid.*, p. 71.

(25) *Ibid.*, p. 72.

giungiamo, cioè, molto spesso, col nostro agire qualche cosa di diverso, da quello che abbiamo inizialmente voluto; e anche quando raggiungiamo quello che era oggetto della nostra appetizione, oltre a questo si provocano altre conseguenze secondarie, non volute o non prevedute.

C'è una tendenza nelle nostre valutazioni a moltiplicarsi, a intensificare l'energia funzionale del valutare. Così sorgono nuovi valori, mentre gli originari conservano, come si vede nel costume, più che sia possibile il loro credito e la loro stabilità (26).

184. — L'ordine e l'armonia nella vita delle valutazioni, l'eguaglianza misurata del carattere furono già molto presto un postulato etico nella storia della filosofia. Il valore incondizionato del valutare viene per lo più presupposto tacitamente. Senza questo valore assoluto anche l'*ordine* fra i valori sarebbe però moralmente privo di valore. Esso è invece moralmente prezioso sol perchè e solo in quanto sta in servizio del valore supremo, aiuta cioè a conservare e ad accrescere l'energia del valutare.

L'assenza dei conflitti non è per se stessa affatto un bene. Non importa moralmente, che si eviti ad ogni costo un contrasto tra i valori. Questo ideale condurrebbe alla limitazione del campo delle valutazioni possibili, e a una diminuzione dell'energia valutativa, cioè a quel quietismo ch'è il polo oppo-

(26) *Ibid.*, p. 72-74.

sto dell'ideale morale.

Chi si restringe angustamente a una piccola sfera di valori prossimi ed evita paurosamente ogni cosa che minacci questo equilibrio stabile, può anche ben vivere « armonicamente » con sè. Vi sono però differenze nella pienezza di questa armonia. Le nature più ricche, più animose sono esposte di più al pericolo dei conflitti di motivi, che non quelle che son povere di energia valutativa.

Per questo la sottigliezza di una collisione di valutazioni profondamente sentita ci appare spesso appunto come caratteristica di una personalità moralmente elevata, allo stesso modo che dubbî teoretici e viluppi tormentosi di problemi si riscontrano in alto grado in uomini intellettualmente assai progrediti (27).

Il nostro godimento estetico in argomenti tragici prova inequivocamente dove siano da cercarsi i fattori positivi e decisivi degli umani valori. La profonda valutazione dei conflitti tragici risiede nella forza del valutare, che si manifesta appunto in essi. Un uomo senza qualsiasi capacità di volizioni costanti non potrebbe mai divenire l'eroe di una tragedia (28).

Che l'assenza di conflitti non sia come tale un valore incondizionato, ci è chiaro riflettendo, che noi ci rimproveriamo e rimproveriamo anche ad altri azioni o semplici omissioni, dalle quali si può

(27) *Ibid.*, p. 74-75.

(28) *Ibid.*, p. 75-76.

argomentare *la mancanza* di una valutazione o di un intero complesso di valutazioni.

Il postulato etico dell'ordine e dell'armonia deriva nella vita valutativa solo secondariamente dal supremo principio morale.

L'unità della personalità umana porta con sè, che le nostre appetizioni non sorgono e si dileguano isolatamente o senza relazioni fra loro, e che le valutazioni possono persistere durevolmente solo in un ordine sistematico. Qui si offre spontanea l'analogia con un organismo, nel quale ogni processo sta in rapporti di azione e reazione reciproca con ciascun altro. L'energia del valutare può solo aumentare stabilmente nel senso di un accrescimento organico (29).

Fatta astrazione dal valore incondizionato del valutare, come quello ch'è positivamente conciliabile con tutte le valutazioni possibili, non esiste alcun valore che si sottragga alla possibilità di un conflitto con altri valori. Ogni singola valutazione può venire corretta da nuove esperienze e dagli effetti, che queste hanno nella personalità volitiva.

Quanto più riccamente è sviluppato e differenziato l'organismo di un sistema di valori, tanto più numerose sono, manifestamente, le possibilità di conflitti di motivi. Ma d'altra parte, con ogni pratica soluzione dei conflitti si arricchisce e approfondisce la vita valutativa, e questo guadagno è tanto

(29) *Ibid.*, p. 76,

più grande, quanto meno residui dà la soluzione del conflitto.

Le forme di relazioni dei valori fra loro sono innumerevoli, dalle più semplici, quale ad esempio, l'ordine temporale delle condizioni di diverse appetizioni costanti, sino ai rapporti reciproci più specializzati d'interi complessi di valori. Perciò il concetto di *incondizionatamente prezioso* non è affatto identico con lo « scopo finale » o col « sommo bene ». La vita non si può neppure teoricamente ridurre a una semplice linea di scopi e di mezzi, i quali tutti siano subordinati a un unico scopo o valore. A questa finzione dello scopo finale unico si deve la opinione diffusa, che con buona volontà ogni conflitto morale si possa risolvere in modo del tutto soddisfacente. Si sono fatti anche dei tentativi di una casistica, per lo più manchevole e arbitraria. Ma la vita è sempre più ricca e più complessa della teoria, e questa non potrà mai sostituire il tatto morale individuale (30).

185. — L'ideale etico, che sorge dalle fatte riflessioni, consiste nel divenire, nella misura più alta possibile, un uomo *valutante*. Il compito morale si può riassumere così: collegare una sempre più grande molteplicità di possibili appetizioni, valutando in modo sempre più unitario.

L'etica può e deve parlare di un valore assoluto

(30) *Ibid.*, p. 76-79,

nella personalità umana; ma appunto perciò non ha senso discorrere di un uomo moralmente perfetto o di moralità assoluta. Il compito morale è necessariamente tale da non potersi mai dire esaurito. La possibilità e la necessità del progresso morale sono naturalmente illimitate, ed il momento caratteristico dell'evoluzione morale consiste appunto in ciò, ch'essa consente e provoca un progresso indefinito. Tutti gli altri valori sono, in quanto valori, suscettibili di aumento solo in una misura limitata; anche qualità personali preziose che, come l'intelligenza, non coincidono pienamente colle morali, raggiungono, se si pensano aumentate per sè sole, presto o tardi un grado di sviluppo, oltre il quale ogni ulteriore progresso unilaterale in quella particolare direzione cesserebbe di avere un pregio. Solo il valore morale assoluto non può mai per sua natura raggiungere il limite dell'*utilità finale* (*Grenznutzen*), contrariamente a quanto pensò l'Ehrenfels (31).

(31) *Ibid.*, p. 79-80.

IL PROBLEMA DELLA VALUTAZIONE
NELLA FILOSOFIA MORALE E RELIGIOSA
DI HCEFFDING

186. — Nei *Philosophische Problemen* (1) l'Höf-
ding fa un posto a parte al problema della valuta-
zione, accanto a quelli della coscienza, della cono-
scenza e dell'esistenza. In particolar modo oppone
il valutare al conoscere, e rileva gli errori di colo-
ro che han voluto risolvere l'una funzione della co-
scienza nell'altra (2).

Valore ha tutto ciò che produce soddisfazione o
provvede a un bisogno. Talvolta noi ci accorgiamo
solo dal prodursi di una soddisfazione, che c'era
una lacuna nella nostra esistenza; tal'altra questa
lacuna viene osservata prima e dà luogo a un biso-
gno o provoca un'appetizione. Se ciò che ha pregio
per noi, non ci è dato immediatamente, ce lo pro-
poniamo come scopo e cerchiamo mezzi per rag-
giungerlo. Il mezzo per conseguire un fine prezio-
so acquista un *valore mediato* (Meinong ed Eh-

(1) Leipzig, Reisland, 1903.

(2) *Ibid.*, p. 84.

renfels dicono *traslato*).

Nei nostri valori e scopi si manifesta l'intima essenza del nostro sentire e volere.

Come poi il concetto di scopo dipende da quello del valore, così pure il concetto di norma dipende da quello di scopo: la norma è la regola dell'attività, che è necessaria per conseguire un dato scopo. Molto nocque al problema del valore l'aver Kant invertito questi rapporti, e voluto dedurre i concetti di scopo e di valore da quello della norma. Questo è psicologicamente impossibile (3).

L'esperienza ci mostra, che per diversi individui, e per lo stesso individuo in tempi diversi, hanno pregio diversi valori. Se questi diversi valori si debbono poter confrontare fra loro — e ogni valutazione cosciente consiste in un tale confronto — allora si deve presupporre un *valore fondamentale*, alla cui stregua si possa fissare la scala dei diversi valori. Un certo valore dev'essere preso a base e costituire la misura di tutti gli altri, se dev'essere possibile pensare e agire con coerenza nel campo dei valori. Movendo da un tale valore fondamentale, si può — supposta una sufficiente esperienza — costruire un sistema di valutazioni, nel quale ogni singolo valore abbia il suo posto secondo il suo rapporto col valore fondamentale. Occorre però la riflessione, è necessaria la « ragion pratica » per

(3) *Ibid.*, p. 85,

determinare questo rapporto, e per trovare anche mezzi e vie onde produrre o trovare i singoli valori in certe date circostanze.

In un campo vuoto non è possibile parlare di valutazione o di rivalutazione. Il concetto del valore fondamentale è nel problema della valutazione, cioè nel campo dell'etica e della filosofia della religione, quello che il concetto del fenomeno originario è nel problema dell'esistenza, cioè nella metafisica.

Il problema della valutazione si divide in due problemi, nell'etico e nel religioso. La valutazione etica concerne umane azioni, modalità e ordinamenti di vita (istituzioni); la religiosa si estende più là, e valuta l'esistenza secondo la sorte attuale e ideale dei valori nel mondo (4).

187. — Esaminando il problema dell'esistenza l'Höffding era riuscito a stabilire, che è possibile un lavoro per mezzo del quale l'esistenza si sviluppi ulteriormente. Un tale lavoro si compie in ogni cultura umana, ma segnatamente nel campo delle aspirazioni e volizioni morali.

Questo campo si può designare come un *tendere* a produrre una più grande *continuità*, parte nella stessa personalità singola, parte fra personalità diverse.

La misura della tensione morale, cioè il princi-

(4) *Ibid.*, p. 85-86.

pio della valutazione etica, è dato appunto dal *principio di continuità*.

La personalità presuppone la continuità con se stessa, e questa è condizionata dal valore fondamentale, che determina il valore di singoli momenti, periodi di vita, facoltà e istinti. L'evoluzione che costituisce la vera personalità presuppone un tendere al di là di ciò ch'è momentaneo e sporadico, un superare l'inclinazione del singolo momento o del singolo bisogno per raggiungere uno stato d'indipendenza e di autonomia. Quello che importa è d'incorporare nella vita della personalità, presa come totalità, i singoli momenti ed elementi in modo armonico. E a ciò è necessario di compiere un lavoro, di superare una lotta, la quale nei diversi individui richiede un diverso grado di energia.

Vi sono principî etici che affermano, di fronte alla totalità della vita, il diritto dei singoli momenti e delle singole spinte, della varietà successiva e simultanea. Ma anche questi principî aspirano a subordinare, in modo diverso, la totalità della vita. Continuità non vuol dire uniformità, ma disposizione delle diversità in una unica serie graduata. D'altra parte sarà sempre appreso come una imperfezione il considerare un periodo di vita, una facoltà o un istinto, quali semplici mezzi, senza un valore proprio. L'arte della vita consiste nel conferire ad essi nel contempo un valore immediato e mediato (5). Meinong ed Ehrenfels dicono,

(5) *Ibid.*, p. 86-87.

proprio e traslato (6).

Producendosi un contrasto tra il momentaneo e lo sporadico e il bisogno di continuità, sorgerà un'aspirazione più o meno cosciente, più o meno energica di foggare la personalità come un'opera d'arte, nella quale ogni singolo momento e ogni capacità abbiano il posto loro consentaneo e il competente diritto. Allora nessun elemento della vita personale sarà considerato solo come mezzo, ma costantemente anche come scopo. Ciò ch'è mezzo o punto di transizione per lo sviluppo della personalità, deve possedere per se stesso il più grande possibile valore immediato. Questo è il pensiero fondamentale e immortale dell'etica greca (platonico-aristotelica), il concetto dello sviluppo armonico della vita dell'anima, che acquista una speciale importanza di fronte alla tendenza della cultura moderna di isolare e meccanizzare i singoli momenti della vita (7).

188. — Il problema della continuità sorge pure, e in una forma più acuta, nella quistione, se sia possibile al singolo individuo di formare un mondo a sè, e se mai questo costituirebbe il valore massimo. Ora, non solo l'individuo deve, per a-

(6) La distinzione da noi introdotta tra *valori propri* e *traslati* da una parte e *valori originari* o *immediati* e *valori mediati* dall'altra, evita confusioni e risponde a categorie reali (§ 113) ch'era opportuno caratterizzare. (V. la nostra *Teoria generale del valore, I valori umani*, vol. I - vol. XII).

(7) *Ibid.*, p. 87-88.

vere i mezzi del suo proprio sviluppo, entrare in continui rapporti scambievoli con altri; ma in lui esiste anche un bisogno di dedizione di sè, che può manifestarsi in diverse forme, e condurlo ad attribuire un valore immediato ad altre personalità. Così l'individuo è attratto nel grande regno delle personalità; e, come prima si è domandato, se i singoli elementi della vita totale di un solo si possano ordinare in modo armonico, così ora deve domandarsi, se le singole personalità si possano sviluppare indipendenti e nondimeno in reciproca armonia, così che, analogamente alla totalità individuale, si formi una *totalità sociale di vita*.

Ciò che qui si afferma è l'aspirazione alla continuità della continuità. La misura della perfezione di una società umana — in virtù del principio della continuità, che qui ci appare chiaramente in rapporto con quello della felicità, — è infatti questa: in quale grado ogni essere personale vien trattato in modo ch'egli esista non come semplice mezzo, ma sempre anche come fine. La morale stoica e cristiana, la proclamazione dei diritti dell'uomo, la quistione sociale hanno tutte per comune presupposto tale principio (8).

189. — L'etica sarebbe una scienza più progredita, se l'esplicazione del principio di continuità

(8) *Ibid.*, p. 88-89.

non incontrasse gravi ostacoli. Ogni ragionamento etico vale solo a condizione, che si riconosca un certo valore fondamentale, che determini tutte le valutazioni speciali. In seno a queste determinazioni v'è un nesso logico dimostrabile. Quando però si tratta del passaggio da un valore fondamentale all'altro, la logica interna non basta più.

Un valore fondamentale si forma per mezzo di un processo psicologico e storico, che presuppone anche l'azione di altri elementi, che non la coerenza logica e la conoscenza dei fatti. Collo spostamento dei motivi e dei valori un valore fondamentale può cambiarsi in un altro; ma *mentre* un tale mutamento si opera nel campo della vita dei sentimenti e della volontà, non gioverà a nulla il ragionare dei presupposti, i quali si paleseranno al termine del processo.

Nell'educazione non si può senz'altro argomentare col fanciullo movendo dai presupposti dell'adulto, perchè appunto il fanciullo deve prima acquistare tali presupposti. Così pure accade nel grande processo educativo, che si riflette nella storia. Durante l'educazione e lo sviluppo operano naturalmente altri motivi, che non quelli che saranno solo il risultato dell'intero processo.

Ma nella storia non ha luogo una tranquilla educazione progressiva dai valori primitivi ai più alti. Essa è il grande campo di elezione dei valori fondamentali. Qui stanno di contro individuo e individuo, individuo e società, società e società; e

spesso un nuovo valore fondamentale si può affermare solo dopo violenti lotte nell'animo degli uomini.

Se qui il principio della continuità non si può applicare nella sua forma etica pura, se ne può nondimeno perseguire l'azione relativa nella realtà psicologica e storica. È questo il punto in cui l'etica diventa psicologia e sociologia (9).

Una ragione di discontinuità morale si ha, per esempio, nel contrasto fra egoismo e altruismo. È questa una lotta di valori fondamentali che tendono ad affermarsi contemporaneamente. Nella vita umana reale forse si verificano continue oscillazioni dall'uno all'altro polo. Nella specie, presa nella sua totalità, tanto l'affermazione di sè, quanto il sacrificio hanno una loro funzione utile. La valutazione delle singole oscillazioni verso l'una o l'altra direzione dipenderà dalla possibilità di stabilire se esse ci conducano a un tipo di vita, in cui ogni singola personalità sia in grado di svilupparsi in modo originale e indipendente, e di poter dare nel contempo il miglior aiuto allo sviluppo altrettanto originale e indipendente di altri uomini.

Un'altra ragione di discontinuità consiste in ciò, che le massime dipendenti da un valore fondamentale debbono essere applicate a individui che si trovano nelle più diverse condizioni interiori ed esteriori.

(9) *Ibid.*, p. 90-92.

Le disposizioni e le inclinazioni non sono le stesse in tutti gl'individui, nè per tipo, nè per grado, e il medesimo comando diretto a diversi individui può richiedere un *lavoro* morale estremamente diverso. Alcuni si troveranno già forse senza volerlo sulla via dell'adempimento di quel comando, laddove altri debbono lottare penosamente per fare il primo passo. La legge deve adunque variare secondo i diversi individui, se vuol essere la stessa per tutti. Ognuno dev'essere gravato secondo la sua potenzialità. Bisogna individualizzare estremamente il comando morale, se l'etica non vuol violare il suo primo principio di usare la personalità sempre come scopo, non mai come mezzo. Il comando non dev'essere astratto o esteriore, ma corrispondere alla potenzialità etica delle singole personalità e concorrere a svilupparla. La legislazione e la pedagogia non si possono affatto separare l'una dall'altra.

Naturalmente il giudizio morale nei singoli casi diviene così assai più difficile (10), e qui pure si deve constatare che il mondo — il mondo delle personalità (come quello di tutte le possibilità reali in generale) —, è grande e il nostro cervello è piccolo. La riflessione etica non può formulare alcuna legge, che sia senz'altro applicabile alla enorme varietà dei casi della vita, Nondimeno dobbiamo am-

(10) La stessa dimostrazione è nell'*Ethik* (2^a ed.), p. 27, 164 e segg., dove il concetto di valore non era stato ancora dall'Höffding espressamente introdotto e analizzato. Di più se ne trova nella *Religionsphilosophie*, p. 10 e segg.

mettere, che in ogni singolo caso la soluzione giusta non può essere che una sola. Questa è la forma della continua lotta del nostro pensiero coll'irrazionale, e la via di sempre più alte conquiste (11).

190. — In quanto ai valori religiosi, dei quali qui noi non vogliamo occuparci espressamente, l'Höfding rileva la connessione ch'essi hanno coi valori del mondo della realtà in generale; e attribuisce la loro origine al desiderio di perpetuare taluni tra questi. Ad ogni sentimento corrisponde un valore. Il sentimento della vita, e i sentimenti che si collegano con l'attività intellettuale, estetica, morale, costituiscono diverse specie di valori. La conservazione e lo sviluppo della vita, la verità, la bellezza e la bontà sono valori dei quali l'uomo può essere partecipe, senza provare perciò alcun sentimento religioso. Ma se si osserva che la vita, la verità, la bellezza, la bontà, debbono lottare per mantenersi al mondo, allora sorge un sentimento singolare, che non è più determinato da quei valori in se stessi, ma dal loro conservarsi, progredire o regredire. Le esperienze che l'uomo fa di ciò possono produrre un bisogno di credere, che quei valori resisteranno, anche quando non si dovessero più manifestare nella realtà percepibile all'uomo, o dovessero assumere forme diverse dalle attuali. Per lo più l'uomo è incline ad ammettere, che il valore

(11) *Philos. Probl.*, p. 92-94.

durevole sarà quello stesso del quale egli ora è partecipe, ma in progresso di evoluzione, potrà pure pervenire al convincimento, che i valori empirici debbono scomparire, acciocchè un più alto e più comprensivo sistema di valori venga attuato. Dalle rappresentazioni che gli uomini si fanno di un mondo di deità e della vita futura si può ricavare quali valori stiano loro più a cuore, e sino a qual punto essi si siano conciliati col pensiero, che i valori empirici debbano subire una metamorfosi più o meno essenziale, acciocchè la conservazione del vero valore sia possibile (12).

La credenza nella continuazione del valore può avere infine essa stessa del valore, in quanto nelle lotte della vita tien desto il coraggio dell'uomo, e lo sprona a trovare sempre nuovi valori equivalenti a quelli che scompaiono (13).

(12) *Ibid.*, p. 96-97.

(13) *Ibid.*, p. 98.

IL GIUDIZIO DEL VALORE NELL' ETICA DI LIPPS

191. — Anche Theodoro Lipps nelle sue *Ethische Grundfragen* (1), se non ha dato una compiuta teoria del *valore morale*, ha adoperato continuamente questo concetto, introducendolo nelle sue definizioni dei concetti etici.

Egli riconosce l'opposizione fondamentale fra *giudizî conoscitivi* (objektives Tatsachenurteil) e *giudizî valutativi* (Werturteil), e distingue questi ultimi in *estetici* e *morali*. In che essenzialmente i giudizî valutativi consistano il Lipps non dice; solo rileva, che la coscienza di un valore non si può acquistare, se non se ne ha una esperienza diretta personale; essa è per ciò incomunicabile, il che non esclude che possa essere provocata da giudizî altrui.

Il costume, la tradizione, i giudizî e pregiudizi dominanti nel mio ambiente sociale mi determinano senza dubbio nelle mie valutazioni etiche, eppure il fatto del valutare emana in ogni caso da me.

(1) *Die Ethischen Grundfragen, zehn Vorträge*, Hamb. u. Leipzig, 1905.

Le valutazioni solo apparentemente vengono trasportate da un soggetto all'altro e agiscono in modo contagioso e suggestivo. Ciò che si trasporta o si suggerisce è solo l'osservazione e la particolare illuminazione della cosa che si valuta (2).

Lipps distingue il sentimento di un valore egoistico (*egoistisches Wertgefühl*) dal sentimento di un valore altruistico (*altruistisches Wertgefühl*): il primo ha per contenuto stati subbiettivi propri; il secondo stati subbiettivi altrui. La possibilità di sentire i valori altruistici è condizionata da quella di sentire i propri, giacchè il fatto fondamentale dell'altruismo è, secondo Lipps, l'*Einfühlung*, cioè la possibilità di sentire se stesso in un altro, di compenetrarsi di una situazione altrui, come di una propria (3). I rapporti umani sono dapprima causati da interessi egoistici, ma poi danno occasione al destarsi di sentimenti valutativi simpatici (4).

192. — La contemplazione della vita morale sotto il solo aspetto dell'egoismo e dell'altruismo sembra però al Lipps molto superficiale. Per uscire da questa volgare opposizione egli distingue il sentimento del valore di cose, dal sentimento del valore di persone. Nella lotta fra altruismo ed egoismo sono in quistione per lo più i primi valori. Ma i veri motivi etici fondamentali sono i valori della personalità.

(2) *Ibid.*, p. 28-31. (3) *Ibid.*, p. 32-33. (4) *Ibid.*, p. 34.

Il sentimento della stima di sè è il sentimento del *valore* della *propria* personalità. Lipps lo chiama brevemente: *sentimento del valore proprio* (Eigenwertgefühl). Il contenuto di questo sentimento non è il piacere, non la potenza, non l'appagamento di un qualsiasi bisogno egoistico, ma un senso particolare di soddisfazione che accompagna la concordanza di sè e della propria attività con se stesso. Questa concordanza viene sentita in modo *libero* e *obbiettivo*, e non può essere altrimenti sostituita e in nessun caso artificialmente prodotta (5).

Il sentimento del valore ha per base il *sentimento di sè* (Selbstgefühl). Questo non è altro che il sentimento dell'attività propria libera e spontanea.

Inoltre, o tutto il mio fare, la forza del mio volere, si concentra in un punto, oppure io abbraccio e coordino coscientemente una molteplicità di mie volizioni in un'unica direzione della mia attività. Allora io ho anche un sentimento corrispondente, il sentimento della forza o grandezza, della ricchezza o dell'interna ampiezza, un sentimento della concordanza con me stesso o della interna libertà. Il sentimento dell'interna forza, dell'interna ampiezza e dell'interna libertà sono i modi felici possibili del sentimento di sè. Essi si fondono in una unità del sentimento del proprio valore (6).

Questo sentimento del valore proprio e quello del valore di oggetti denotano due direzioni coesistenti, ma divergenti del sentimento del valore. La

(5) *Ibid.*, p. 38-44.

(6) *Ibid.*, p. 44-45.

nostra vita importa un continuo scambio reciproco fra noi e il mondo degli oggetti. Ora essa è attiva, ora è recettiva, o meglio ora essa è *più* attiva, ora è *più* recettiva. In ogni caso non è possibile ricondurre l'un sentimento del valore all'altro. Essi si sviluppano solo accanto, sebbene secondo la stessa legge (7).

Qualunque poi sia il grado di evoluzione raggiunto, ogni individuo possiede il suo valore di personalità, che determina la coscienza di sè in un grado purchessia.

Ma infine il progresso morale fa sorgere il concetto della *personalità ideale*, che rappresenti in grado eminente tutti gli attributi più altamente valutati. Questo ideale suscita immancabilmente l'aspirazione di attuarne in noi stessi il tipo e i valori.

Perchè poi il contenuto di questi valori diventi ognora più alto debbono concorrere varî fattori: la crescente *cultura materiale* e la liberazione dell'uomo dalle dipendenze estrinseche; la crescente esperienza e la moltiplicazione degli scopi umani che ne risulta; l'evoluzione sociale che stringe i rapporti esteriori fra gli uomini e li dispone a rapporti interiori sempre più simpatici (8).

193. — Il sentimento del *valore della personalità* non è nè egoistico, nè altruistico. Ciò non toglie,

(7) *Ibid.*, p. 45.

(8) *Ibid.*, p. 45-48.

che accanto al sentimento del valore proprio esistono sentimenti del valore di personalità, i quali si comportino con quel sentimento, come i sentimenti altruistici del valore di cose si comportano con i corrispondenti sentimenti egoistici. Tali sono i sentimenti del valore di altre personalità o i « sentimenti simpatetici del valore di personalità » (*sympathische Persönlichkeitswertgefühle*).

Il prodursi di questi sentimenti si può facilmente spiegare, quando si pensa, che la nostra rappresentazione di altre personalità è formata di tratti della personalità nostra. La personalità altrui, quale oggetto della nostra coscienza, è la nostra propria, quale ci è nota dall'esperienza interna, solo qua e là accresciuta o diminuita, e unificata nella rappresentazione di un altro corpo e delle sue manifestazioni. Da ciò segue, che quello che altre personalità provano di lieto o di triste, ha pure la tendenza ad agire su noi, in quanto lo conosciamo in modo analogo, che se lo provassimo noi stessi (9).

Noi non conosciamo però soltanto ciò che altri uomini provano, ma anche il modo in cui essi caratteristicamente si manifestano e la loro personale essenza, che così si estrinseca. Anche questa nostra conoscenza ha però per ultimo contenuto quello che noi riscontriamo in noi stessi. Questo conoscere è un ritrovare « noi stessi in altri ». Ma allora, coerentemente a ciò, noi dobbiamo avere, di fron-

(9) *Ibid.*, p. 52.

te a manifestazioni e qualità di altre personalità, un sentimento del valore o non valore omogeneo a quello che proviamo, se ci rappresentiamo di scorgere in noi stessi quelle tali manifestazioni e qualità.

Esistono adunque sentimenti simpatici del valore di personalità, come è certo che esistono sentimenti del valore proprio. Essi hanno per contenuto *immediato* la personalità altrui, e si producono infallibilmente, come i sentimenti altruistici osservati in principio, sol che noi abbiamo conoscenza di altre personalità.

Anche il selvaggio ammira e onora il forte, l'orgoglioso, chi resiste al dolore, chi sa vendicarsi, o è specialmente insidioso e scaltro. In ciò ha luogo un riconoscimento, una valutazione positiva di *qualità* personali di un altro. Forse il forte giova al selvaggio, è suo compagno, e occorrendo lo assiste e protegge. Qui c'è una soddisfazione egoistica. Ma quell'« ammirazione » è di tutt'altra specie, che non quel sentimento egoistico. Essa è colorita di una tinta di grandezza e nobiltà che manca all'egoismo. Ciò che mi giova, mi rallegra, ma non desta in me ammirazione. Al selvaggio giova, per esempio, la debolezza e la stupidaggine del nemico, ma non per questo egli ha stima di lui, al contrario lo disprezza. L'ammirazione, il rispetto, l'approvazione personale non sono mai comprensibili per motivi egoistici; ma consistono in un sentimento *immediatamente* connesso con l'oggetto dell'ammirazione (10).

(10) *Ibid.*, p. 52-54.

Questa coscienza del valore di altre personalità si manifesta poi in modo evidente nell'invidia, nel sentimento connessovi dell'odio e nella gioia del male altrui. La coscienza dell'altrui superiorità offusca talvolta la stima di noi stessi, ma siccome non si può fare a meno di riconoscerla, questo riconoscimento forzato provoca l'invidia, che può in certi particolari casi accompagnarsi con l'odio e avere per correlato la gioia dell'altrui danno (11).

L'eccezione conferma ad ogni modo la regola: l'uomo, cui manca il senso della propria *dignità morale*, non comprende e non stima la dignità morale di altri. Al contrario il disdegno della dignità morale altrui, l'indifferenza se altri la sentono, la voluta degradazione della personalità altrui, sono segni, che non si è in regola colla propria coscienza morale (12).

194. — Lipps cerca anche di stabilire, quale sia l'*oggetto* della valutazione morale. Ciò ch'è prezioso in sè non è l'utile, perchè il buono dev'essere approvato *incondizionatamente*. Non è neppure il « moralmente utile », perchè questa denominazione contrassegna un valore mediato o secondario, da distinguersi da quello principale e fondamentale del buono in sè.

L'utilitarismo mira più che altro al risultato delle azioni, e considera le qualità morali come mezzo

(11) *Ibid.*, p. 54-55.

(12) *Ibid.*, p. 56.

per conseguire la felicità.

Questo criterio porta ad equivoci e ad incongruenze, quando si deve venire a distinguere l'eudemonismo individuale da quello sociale. Senza dire che si può concepire un'esistenza felice senza grandezza morale. Non dunque la felicità come tale, ma una felicità moralmente pregevole ha un vero valore e appaga i nostri bisogni morali. Ma se la felicità non è più l'unità di misura del valore, e diventa essa stessa oggetto di valutazione, l'eudemonismo è senz'altro superato.

Il piacere può avere un valore morale in quanto è congiunto con stati di una personalità, che si espliciti liberamente, poichè in questa espansione totale della personalità viene in luce ciò che v'è in essa, non di manchevole e di negativo, ma di positivamente prezioso.

Il valore morale del piacere ha dunque per noi come presupposto necessario il valore della personalità, *I valori della personalità* — questo è un fatto psicologico puro e semplice — sono i soli valori *incondizionati*. Il valore del piacere è invece condizionato dipendente, secondario.

L'animo (Gesinnung) con cui la personalità agisce, ciò che v'è di prezioso in essa, costituisce il valore della volontà morale. Il piacere è però uno stato intimamente connesso con la libera e totale espansione della personalità. Sicchè il volere morale raggiunge anche lo scopo che la personalità morale espliciti la sua vita felicemente.

Ogni valore produce gioia. Anche ciò che v'è di prezioso in me e in altre personalità è adunque causa di felicità. Questo principio non conduce all'eudemonismo individuale, ma all'eudemonismo della personalità. Non si dice: « Agisci in modo, che tu sia massimamente felice »; ma: « agisci in modo che tu, quale personalità morale, sia felice quanto è possibile »: il che vuol dire: « la tua più grande felicità e il vero fondamento di ogni tua felicità, siano il tuo valore morale e con il tuo l'altrui »; oppure: « la tua più grande felicità sia il più alto rispetto verso di te e verso gli altri » (13).

Anche l'eudemonismo sociale si può correggere in conformità al suddetto principio. La sua antica formula: « agisci in modo, che la felicità dell'umanità venga promossa da te quanto ti è possibile » va sostituita con quest'altra: « promuovi, come in te così in altri, quale base di ogni felicità moralmente preziosa, il bene o il valore della personalità ».

Gli uomini son destinati non ad essere felici e a rendere felici gli altri, ma ad esser buoni e a far che gli altri lo diventino, e infine ad essere, essi e gli altri, felici *in quanto sono buoni* (14).

195. — Volendo determinare il concetto del « moralmente giusto » Lipps introduce il concetto di *valore obbiettivo*.

« Una cosa ha valore » significa, non che io la

(13) *Ibid.*, p. 67-90. (14) *Ibid.*, p. 90.

valuti ora casualmente o a modo mio, ma che essa sia in sè tale, o ci s'imponga per sua natura in modo, che noi dobbiamo valutarla in una determinata guisa, o provare dinanzi ad essa un determinato sentimento valutativo, sia sentimento di piacere, gioia, soddisfazione. Bisogna distinguere perciò il valore di una cosa da quello che è la nostra valutazione.

Si può opporre, che finchè io non abbia sperimentato il valore di un oggetto, esso non ne ha per me realmente alcuno. Il valore di un oggetto si misurerebbe cioè dal sentimento valutativo. Questo, secondo Lipps, è giusto; ma io non parlo, egli dice, del valore che una cosa ha per *me* o per qualunque altro; ma del valore che essa ha *in sè* o che « porta in sè », cioè del valore obbiettivo. Il valore subbiettivo si misura indubbiamente dalla valutazione; anzi consiste in questa. Ma il valore obbiettivo, o il valore esistente in una cosa, si misura dal sentimento valutativo, che io al suo cospetto *debbo provare*; vale a dire dal sentimento valutativo, che la cosa *per sua natura* produce in me. Il valore obbiettivo consiste nell'intera *possibilità*, ch'è nella cosa, di produrre un sentimento valutativo.

Applicando questo concetto alla definizione della condotta morale, Lipps formò la seguente principio: la condotta morale è determinata dal valore *obbiettivo* di tutti gli scopi, che possono in qualsiasi modo entrare in discussione nei nostri atti,

esigendo di essere da noi valutati, ossia riconosciuti (15).

La quistione morale non è posta, quando si dice: questo o quel possibile scopo o contenuto della mia volontà mi talenta, perchè io sono chi sono; ma si formula così: quale *valore obbiettivo* ha questo possibile scopo o contenuto della mia volontà? cioè: come debbo io valutarlo, se lo considero come è in se stesso, astrazion facendo dal suo rapporto con me e dalla maniera casuale, in cui esso s'inserisce nel mio stato subbiettivo? (16).

E la risposta a tale quistione suona così: moralmente giusto è quel valore, che risulta dal puro e pienamente obbiettivo esame di tutti i possibili motivi o scopi; vale a dire il volere, ch'è condizionato dal puro e pienamente efficace *valore obbiettivo* di tutti i possibili scopi in discussione. Per esame obbiettivo degli scopi deve intendersi quello fatto sotto l'aspetto del loro puro valore obbiettivo, non turbato da alcun fattore subbiettivo (17). Il volere subbiettivamente condizionato è inclinazione, quello condizionato solo obbiettivamente non obbedisce che al dovere, e si lascia guidare dalla ragione (18).

196. — Riassumendo: tutti i valori, che noi conosciamo, sono o valori per gli uomini, o valori degli uomini. Questi ultimi sono i valori morali: non c'è valore morale, che non sia un valore della personalità; e nulla v'è di prezioso nella persona-

(15) *Ibid.*, p. 136-137.

(17) *Ibid.*, p. 146.

(16) *Ibid.*, p. 138.

(18) *Ibid.*, p. 146-147.

lità umana, che non rientri nella coscienza morale. Ma prezioso è per l'uomo tutto ciò che è *positivo*, ciò che implica una qualche forza, attività, vigoria della personalità; ogni attività vivace dell'intelletto, ogni forza e ampiezza del sentimento.

Una compiuta personalità, e quindi anche una compiuta personalità *morale*, potrebbe essere solo quella, che racchiudesse in sè tutto il possibile sapere e sentire umano, quando questo sapere e sentire avesse pure in sè la massima vigoria e chiarezza; e mantenesse in tutte le sue esplicazioni il più perfetto accordo con se stesso.

Tutti gli uomini invece non rappresentano in sè che una parte di questa personalità tipo (19).

197. — Il concetto del valore torna ad essere adoperato dal Lipps, là dove egli tratta della libertà e della responsabilità. Brevemente possiamo dire che l'attribuzione morale del merito o della colpa viene da lui definita come una valutazione.

L'imputazione morale (imputare nel senso largo di *zurechnen*) è attribuzione del valore o del non-valore morale.

Una persona vien valutata alla stregua di una sua data azione: questo è il concetto della responsabilità. Un'azione può dirsi poi moralmente pregevole, astraendo dallo individuo agente, se fa del bene e crea scopi morali o ne aiuta la consecuzione; è cattiva invece quando fa del male, e impedisce o danneggia la consecuzione di scopi morali (20).

(19) *Ibid.*, p. 150.

(20) *Ibid.*, p. 150-151, 264-265, etc.

RECENTI STUDI SUI VALORI MORALI IN ITALIA

198. — Giuseppe Tarozzi comunicò al V Congresso internazionale di Psicologia (Roma, 1905) (1), un programma di etica scientifica, sotto il titolo: *Sulla possibilità di un fondamento psicologico del valore etico.*

« I risultati dell'indagine psicologica sono capaci di assumere importanza di fondamento e di criterio nella determinazione del valore etico delle azioni umane e nell'apprezzamento etico degli individui umani? ».

Questo il problema. Tarozzi crede possibile una risposta affermativa, e ne dà le ragioni.

Il valore etico è il risultato di un apprezzamento morale. L'apprezzamento morale è funzione della coscienza morale, che si forma in noi *storicamente* e *psicologicamente*. E siccome lo studio della formazione storica si risolve pure in un'indagine psicologica, così la vera sede della dimostrazione del valore etico è la psicologia.

(1) *Atti*, Roma, 1906, p. 402-412.

A ciò non si può opporre, che il valore etico dipenda direttamente dal fine etico, e che questo per l'assolutezza sua (o teologica o categorica) sia indipendente dalla causalità psicologica e antropologica. Giacchè, anche ammessa questa indipendenza del fine etico, nulla vieta che essa riceva una *interpretazione* psicologica e antropologica. Si può cioè voler sapere come sia possibile nella realtà (umana) il fine etico, e ciò conduce anche a interpretare la relazione dei valori etici con quei fini, e a trovare il criterio per la valutazione morale degli individui umani (2).

Fra il principio assoluto e l'atto concreto, più ancora fra quel principio e l'individuo, intercorre la *eterogeneità* più radicale; per giudicare quindi se l'atto compiuto o da compiersi stia in un giusto rapporto col principio, è necessaria una interpretazione psicologica.

Senza questa interpretazione la valutazione etica alla stregua dei principî assoluti non può farsi.

Ove poi si abbia un concetto non teologico, nè categorico del fine etico, la psicologia può darne non solo l'interpretazione, ma anche, coll'aiuto dei dati dell'antropologia e della sociologia, una vera e propria *dimostrazione*. L'ufficio della psicologia nella *dimostrazione* del fine etico è anzi assai più rilevante, perchè da questa dimostrazione dipende: 1° se il principio sia ammissibile oppure no; 2°

(2) *Ibid.*, p. 402-403.

quale valore etico abbiano le azioni e gl'individui in base al principio dimostrato.

Ma non a questo si ferma l'ufficio della psicologia nella morale.

Volendo fondare un'etica *umanistica* nelle sue basi, e *umanitaria* nelle sue norme, un'etica cioè rispondente alla « concezione di un significato morale della vita umana, la coscienza del quale giustifichi, non in senso di *fine*, ma in senso di *fondamento*, i particolari propositi delle volizioni umane », la psicologia porterebbe i più decisivi elementi a una tale concezione della umanità. La psicologia è scienza sovrana nell'ambito dell'etica umanistica; senza di essa è impossibile la ricerca di un *significato morale della vita*, che assuma valore di fine dopo essere stato fondamento e criterio, e risponda alle tendenze onde la moralità positiva si svolge nella storia dell'umanità (3).

Oltre a questo contributo diretto della psicologia all'etica, vi sono gl'indiretti, consistenti nella difesa, che solo la psicologia può fare contro lo scetticismo morale. La legittimità di una valutazione etica, che abbia forza di per sè, si suole negare da chi crede che il bene e il male siano risultato di convenzioni sociali più o meno inveterate, mutabili secondo i varî tempi e i bisogni, e non rispondenti a una costante necessità della vita e della natura umana. Per riparare dallo scetticismo si è ri-

(3) *Ibid.*, p. 403-404.

corso o all'utilitarismo o alla metafisica. Ora, allo scetticismo e anche ai suoi falsi rimedi (l'utilitarismo e la metafisica) non può opporsi efficacemente che la ricerca psicologica. Essa sola, riuscendo a determinare positivamente le concezioni fondamentali del valore morale, porge argomenti di difesa sia contro la negazione di un fondamento reale e necessario del valore etico, sia contro le affermazioni erronee od arbitrarie di esso (4).

Un esempio importantissimo dà il Tarozzi dell'ufficio della psicologia nell'etica, accennando ai problemi concernenti la ricerca dei fondamenti psicologici della solidarietà o dei *fondamenti naturali* di essa, come li chiamava Antonio Genovesi, opportunamente ricordato dall'Autore. Questo esame particolareggiato comprende la crudeltà e le sue varie forme, la simpatia, così in generale, come nelle sue due manifestazioni principali, gli atti di cortesia e di protezione (5).

Le dispute sulla natura umana, così conclude il Tarozzi, attendono la loro decisione non dagli argomenti del razionalismo, ma dai fatti che la psicologia può rivelare e valutare.

Quando fosse dato di stabilire, che non è generale nell'uomo l'avversione al potente, ma « alle nature avere, fredde, crudeli », quando si potesse esplorare in un ambito sempre più vasto l'estensione dei fatti e dell'istinto della simpatia, si da ren-

(4) *Ibid.*, p. 404-406.

(5) *Ibid.*, p. 406-412.

dere legittimo il costituire con essi il concetto dell'umanità, questa umanità sarebbe il fondamento di una morale immanente, estranea, benchè non opposta, all'utilitarismo. Quando si potesse attribuire positivamente, cioè *psicologicamente* e *antropologicamente*, un valore definitivo al rapporto di solidarietà, e stabilire che esso risponde a un istinto originario, valido per se stesso, e non per l'esperienza della sua utilità, sarebbe tolta all'utilitarismo quella base consistente nella proposizione universale, che l'uomo agisce soltanto per il suo utile. Nè c'è da temere che i dubbî della ricerca psicologica si riflettano sulla morale, perchè « i risultati che la psicologia ci potrà offrire non avranno valore di modificazione del *contenuto normativo* della morale, ma bensì tenderebbe a modificare il carattere *formale* di essa, come dottrina del *dover essere* e come scienza. La norma « non uccidere » per esempio apparterrà sempre al contenuto normativo della morale, qualunque conclusione possa trarre la psicologia intorno agl'istinti di pugnacità e di ferocia. Ma se le conclusioni intorno al fondamento umano delle tendenze alla solidarietà e alla simpatia saranno negative, l'etica sarà un sistema dottrinale, la cui imposizione presenterà i caratteri della accidentalità e della fluttuazione dei fatti sociali, oppure i caratteri trascendentali metafisici o religiosi; e perciò la valutazione etica sarà una graduazione fondata su altra base, non su quella della realtà effettiva dei fatti umani ». Se inve-

ce « quelle conclusioni saranno positive, l'etica, assumendole come sue proprie, avrà a fondamento il significato psicologico e antropologico dell'umanità morale e potrà scientemente stabilire i valori umani in relazione con esso ». Infine il Tarozzi riassume il suo credo in queste parole, che tutto si debba attendere dalla scienza, e che essa sola possa spiegare un giorno perchè abbiano universale valore massime come queste: « Non uccidere », « Non mentire », « Ama il tuo prossimo » (6).

199. — Al Congresso medesimo Giovanni Calò presentò una comunicazione intorno alla *Interpretazione psicologica dei concetti etici* (7).

Il Calò ritiene che « l'assenza della ricerca e della sufficiente analisi di quello ch'è il fatto ultimo e irriducibile su cui poggia tutta la vita morale, il giudizio etico » ha impedito il costituirsi dell'etica come scienza. Molto ha anche nociuto « la nessuna, o quasi, distinzione che si è fatta tra il giudizio etico e il giudizio teoretico o conoscitivo » (8). La morale deve invece « ricercare come ogni altra scienza, dei fatti ultimi, elementari, irriducibili su cui fondare l'edificio autonomo delle proprie investigazioni » (9).

L'elemento irriducibile, la realtà ultima, da cui deve prendere le mosse ogni dottrina morale, è un fatto psicologico, un sentimento, il *sentimento di*

(6) *Ibid.*, p. 412.

(8) *Ibid.*, p. 413.

(7) *Atti*, Roma, 1906, p. 413-426.

(9) *Ibid.*, p. 414.

valore. Ogni qual volta noi giudichiamo del valore morale d'un sentimento, d'un'azione, d'una determinazione volitiva, tale giudizio si presenta alla nostra coscienza con un sentimento particolare di approvazione o di disapprovazione. L'esame retrospettivo ci dice, che quel giudizio non risulta da un meccanico sovrapporsi dei concetti del soggetto e del predicato (buono, giusto, ecc.), dal paragone delle loro estensioni e connotazioni rispettive, dalla rivelazione pura e semplice del loro rapporto: ciò che interviene, e ciò che più importa, è il sentimento di approvazione o di disapprovazione, di adesione o di ripugnanza.

Qui si presenta un problema fondamentale. Trattasi di vedere se il sentimento di approvazione o di disapprovazione accompagni semplicemente, come effetto o come carattere, la rivelazione del rapporto in cui l'obbietto considerato è con quel predicato; o se quel sentimento appunto renda possibile la costituzione del predicato e quindi, mercè la capacità di riferimento propria della ragione, l'enunciazione del rapporto.

Questo problema non può essere risoluto senza una analisi comparativa del giudizio conoscitivo e del giudizio valutativo. E quest'analisi mostra appunto che, mentre nella funzione conoscitiva il sentimento è un sopraggiunto, nella funzione valutatrice è, al contrario, costitutivo del rapporto.

Conoscere è constatare, attingere ciò che è; mentre nel valutare, l'atteggiamento dello spirito non

è di chi constata, ma di chi reagisce; non di chi afferma e riconosce l'essere, ma di chi vi aggiunge qualcosa risultante da ciò che in lui non corrisponde, ma risponde alla realtà conosciuta: è l'atteggiamento non di chi afferma o nega, ma di chi si sovrappone alla realtà, o che le assenta o che le si ribelli, sia che lodi, sia che condanni » (10).

Mentre per il teoretico il sentimento è un accessorio trascurabile, per il moralista esso è la vera realtà etica, poichè il sentimento « serve a caratterizzare qualsiasi obbietto di giudizio etico: in ultima analisi, ogni giudizio etico si riduce ad approvazione o disapprovazione d'un sentimento, d'un istinto, d'una volizione, d'un'azione; ora l'approvazione e la disapprovazione non sono che due speciali sentimenti, due forme diverse d'uno stesso sentimento, il sentimento del valore. Il giudizio etico, dunque, in tanto è possibile in quanto si compie una sintesi fra l'obbietto conosciuto e la ragione valutativa ch'esso suscita in noi: è, insomma, questa stessa reazione che costituisce tutto quanto noi diciamo in quel fatto qualsiasi ch'è assunto come soggetto del giudizio. Si direbbe che quel fatto tanto ha di realtà etica quanto e come vive nel sentimento valutativo ». Questo poi « varia e quasi si determina e si atteggia diversamente secondo gli obbietti a cui si riferisce, e diventa volta a volta sentimento del giusto, del buono, del santo, dell'e-

(10) *Ibid.*, p. 414-416. V. anche DE SARLO, *op. cit.*, a § 108.

roico o dei loro contrari, di rimorso o di autosoddisfazione, di rimpicciolimento o di stima di se stessi, di pace dell'anima, ecc.; di modo che può dirsi che ognuna di queste determinazioni del sentimento di approvazione e di disapprovazione ha una sua individualità e che l'analisi di esse ci dà l'analisi di tutta la coscienza morale » (11).

Il sentimento del valore, come fatto fondamentale della coscienza etica, si pone a norma della realtà interiore e dispone gerarchicamente i vari istinti e le varie tendenze.

Un'altra sua proprietà è anche quella di avvertire ogni atto che rappresenti un non-valore come un'intima contraddizione, il che dà luogo al sentimento particolare dell'obbligazione.

Il sentimento del valore è dunque di sua natura tale da assumere, di fronte al resto della realtà psichica, un'attitudine speciale e da contrapporre all'esistenza di fatto un'esistenza di diritto. Esso si distingue profondamente dal piacere e dal dolore, perchè questi sono stati subbiettivi interessanti semplicemente l'individualità del soggetto, mentre il sentimento del valore è obbiettivo anche rispetto alla individualità del soggetto che giudica. Il sentimento del valore oltrepassa la sfera della mia utilità o del mio benessere individuale; sono io che sento, ma non per me.

(11) *Ibid.*, p. 416-417,

Altro carattere differenziale è questo, che nei sentimenti di piacere e dolore lo stato subbiettivo è confuso con l'oggetto della rappresentazione, mentre nel sentimento del valore, l'oggetto è nettamente distinto dall'atto valutativo e può essere rappresentato come obbietto di conoscenza teorica.

Ciò ch'è piacevole e spiacevole non esiste che nel sentimento e per il sentimento, mentre ciò ch'è valutato è chiaramente rappresentato di fronte all'atto giudicativo, è insomma conosciuto. Non si può valutare se non ciò ch'è ben noto, tanto è vero che la valutazione si presenta spessissimo sotto forma di preferenza e il valore viene appreso comparativamente ad altri come plus-valore o come minus-valore.

Sebbene il giudizio di valore abbia il suo punto di partenza nel sentimento, esso non esclude, anzi richiede necessariamente l'intervento della funzione conoscitiva, la quale prepari il terreno su cui possa esercitarsi la funzione apprezzativa. La grande varietà dei giudizi morali osservabile fra individui diversi dipende appunto dal diverso modo come sono appresi e considerati gli obbietti, dai diversi elementi che ci pone in luce la funzione conoscitiva (12). Così, mentre l'analisi del processo della valutazione etica è compito della psicologia morale, gli obbietti a cui le nostre valutazioni morali si riferiscono non possono esser tratti anali-

(12) *Ibid.*, p. 419-421.

ticamente dalla natura stessa dei nostri sentimenti di valore. Essi possono essere determinati in parte in base alla considerazione di rapporti formali della volontà, in parte in base all'esperienza storica e sociale, quale è studiata dall'etica storica e comparata (13).

200. — Mario Calderoni, nelle sue *Disarmonie economiche e disarmonie morali* (14), si è recentemente proposto di porre in rilievo talune concordanze fra le leggi economiche del valore e della rendita e le valutazioni morali sociali. In tal modo egli crede che l'economia politica possa apportare un contributo positivo alla scienza della morale e aiutarne il definitivo costituirsi.

« La vita morale può considerarsi, così Calderoni, come un vasto mercato, dove determinate richieste vengono fatte da taluni uomini o dalla maggioranza degli uomini agli altri, i quali oppongono a queste richieste una resistenza, secondo i casi, maggiore o minore, e richiedono alla loro volta incitamenti, stimoli, premi e compensi di natura determinata. Questi stimoli o incitamenti prendono la forma sociale di approvazione e di biasimo, di lodi, di gloria, di premio e di punizione » (15).

Premesse alcune nozioni intorno alla legge dell'utilità marginale e alla formazione della rendita, non soltanto fondiaria, ma anche, in generale, del

(13) *Ibid.*, p. 422-423.

(14) Firenze, Lumachi, 1906.

(15) *Ibid.*, p. 21-22.

consumatore e del produttore, il Calderoni accenna più particolarmente a due specie di disarmonie economiche che si verificano nei fenomeni della rendita. La prima è conseguenza del principio che, data la unicità del prezzo in un mercato, il compratore e il venditore realizzano un vantaggio, rappresentato dalla differenza tra ciò che sarebbe bastato a indurli a comprare o a vendere la singola dose in questione, e ciò che, per effetto del mercato, vengono a ricevere. Ora, se i prezzi sono proporzionali ai costi marginali delle merci, essi non sono proporzionali ai costi di tutte quelle dosi che non sono al margine. Tutti coloro che si trovano più o meno lontani dal « margine di produzione » o di « consumo », si trovano a fruire di un prezzo, che basta soltanto a remunerare quegli individui, i quali cesserebbero dal produrre se il prezzo ribassasse; e godono perciò di un *vantaggio differenziale*, o rendita, più o meno grande. Nè è possibile la correzione automatica del fenomeno della rendita, mediante aumento di produzione da parte di quelli che guadagnano di più, e conseguente ribasso di prezzi, perchè non sta ad arbitrio dei produttori di ottenere in quantità indefinita le merci in questione.

I mezzi di produzione si trovano infatti in quantità limitata e variano grandemente per qualità ed efficacia, sicchè la produzione si compie in condizioni differentissime da diversi individui, e l'aumento di produzione fatto con mezzi più costosi,

mette quelli che impiegano i mezzi più facili in una posizione privilegiata, ch'è poi quella da cui la rendita deriva.

Queste e altre considerazioni mostrano, che il fenomeno della rendita non si può correggere mai assolutamente, e che dà luogo a vere e proprie disarmonie economiche (16).

La seconda specie è descritta dal Calderoni così: supponiamo che sia raggiunta in un modo qualsiasi l'abolizione dei più stridenti ed evidenti fenomeni di rendita. In tal caso tutti i produttori riceverebbero retribuzioni equivalenti, per ciascun loro prodotto, a ciò che è necessario e sufficiente per indurli alla loro produzione. E nondimeno non si potrebbe ancora affermare che all'eguaglianza di retribuzione per i produttori dei diversi prodotti corrisponda una intima ed effettiva eguaglianza nei sacrifici o nel lavoro che il prodotto costa a ciascuno. La misurazione di questo rapporto implicherebbe la conoscenza dei bisogni e dei desiderî più intensi, dei sacrifici più gravi per ciascun individuo e porterebbe a risultati assai diversi. Dal fatto che due individui sono disposti a dar la medesima somma per una merce o a contentarsi di una data somma per un servizio, nulla può dedursi intorno alla intensità del desiderio che hanno o del sacrificio che fanno: come dal fatto che due individui si scambiano una merce, non può dedursi

(16) *Ibid.*, p. 31-46,

che chi la cede la desidera meno di chi l'acquista.

Dal persistere di queste differenze è condizionata un'altra serie di disarmonie economiche più sottili e più intime e per loro natura irriducibili, perchè persisterebbero anche quando si riuscisse a stabilire rapporti equivalenti o eguali sul mercato (17).

Dopo questi cenni il Calderoni passa a rilevare le analogie tra fatti economici e fatti morali, le quali renderebbero, a suo giudizio, possibile una concezione economica della morale.

Anzitutto, non meno in morale che in economia, « ciò di cui effettivamente si giudica è, non il valore complessivo o generale degli atti e delle attitudini, di cui s'invoca l'adempimento o l'osservanza; ma il loro valore marginale e comparativo, valore atto a variare e col numero di questi atti effettivamente compiuti dagli uomini, e col numero altresì di quegli altri atti, cui si rinuncia per compierli ». Con ciò il Calderoni vuole opporsi a tutta quanta la tradizione intuizionistica e kantiana in filosofia morale. Gli atti morali non hanno alcun valore assoluto, ma un valore esclusivamente marginale e comparativo.

« Vi è nella vita una gran quantità di atti ed attitudini, che pur essendo di una incontestabile « utilità », pur essendo essenziali alla conservazione e al benessere della convivenza umana, non entrano

(17) *Ibid.*, p. 46-54.

nell'ambito di ciò che noi chiamiamo la morale. Perché? Perché nonostante la loro desiderabilità astratta, nonostante i vantaggi totali che la società ritrae dal loro adempimento, vantaggi certamente assai maggiori, nel loro complesso, a quelli degli atti che la morale esalta; essi sono tuttavia atti di cui non è desiderabile un ulteriore *aumento*; la desiderabilità « marginale comparata » in altre parole è zero o addirittura negativa. Gli atti prodotti dall'istinto personale di conservazione o da quello della riproduzione della specie non sono considerati virtuosi, perchè, ben lungi dal richiedere un incitamento, essi richiedono freni, gli uomini essendo piuttosto proclivi ad eccedere che a difettare in essi, e a sacrificar loro l'adempimento di altre funzioni che sono marginalmente o comparativamente... più desiderabili » (18). « Le nostre tavole di valori contengono tutte quelle cose, per ottenere un aumento delle quali, in noi stessi o negli altri, siamo disposti a determinati sacrifici; ma non già tutte le cose che possono apparirci desiderabili... Col crescere delle azioni virtuose esse tendono a diminuire di valore, come analogamente il diminuire delle azioni viziose tende a render meno disposti a far dei sacrifici per diminuirle ulteriormente; ond'è sempre concepibile un limite, naturalmente molto diverso, secondo i casi, oltre il quale « il vizio » diverrebbe una « virtù » e la « virtù » un

(18) *Ibid.*, p. 55-71. Cfr. anche EHRENFELS cit. al § 153.

« vizio » (19). Avviene infatti per la domanda e per l'offerta etica lo stesso che per la domanda e l'offerta economica: in una società di completi altruisti avrebbe pregio l'egoista. L'altruismo è una virtù il cui valore è strettamente connesso colla presenza di egoisti o almeno di non altruisti nella società (20).

Queste considerazioni confuterebbero la legge morale di Kant, che prescrive di seguire massime capaci di divenire universali. « Nessuna virtù e nessun dovere resisterebbe al un esame fatto rigorosamente in base a questo criterio. Molte azioni sono per noi un dovere, *appunto perchè* gli altri uomini non le fanno e rimangono tali a condizione che non siano troppi gli uomini capaci e volenterosi di imitarle... Come in una barca sovraccarica, l'opportunità di sedersi da una parte o dall'altra dipende strettamente dal numero di persone sedute dalla parte opposta: se qui fosse seguito un imperativo kantiano qualsiasi, il capovolgimento della barca porrebbe tosto fine ai consigli del pilota e alle buone volontà dei passeggeri » (21).

Si può credere che si possa ovviare a questi errori particolareggiando quanto più è possibile i precetti e le sanzioni, *individualizzandole* in grado estremo. Ma alla stessa maniera che in un mercato non si può variare il prezzo secondo gli avventori, così alla « legge d'indifferenza del mercato » corri-

(19) *Ibid.*, p. 61-62.

(21) *Ibid.*, p. 65-66.

(20) *Ibid.*, p. 62-64.

sponde una legge d'indifferenza morale, per cui sono stabilite regole comuni non troppo discutibili e sanzioni precise, non atte troppo a variare e applicabili alla media dei casi (22).

Ciò premesso, il Calderoni trova le analogie fra le disarmonie economiche e morali.

La necessità di dare precetti e sanzioni generali dà luogo a fenomeni analoghi ai fenomeni di rendita. Alla generalità e rigidità della legge morale farà contrasto la varietà delle condizioni individuali, per le quali si verificheranno vantaggi e svantaggi differenziali da individui a individui.

Il dovere per ciascuno sarà di fare, non già quello che nel suo caso è il meglio o l'ottimo, ma ciò che in media è meglio che gli uomini facciano di più, di quanto ora non facciano; non agendo così egli si attirerà una sanzione, che nel suo caso, potrà anche talvolta essere « immeritata » (23).

Le pene e i premi hanno un *costo* marginale che cresce col crescere della loro severità e grandezza, e colla loro estensione, mentre colla loro estensione diminuisce la loro efficacia marginale: la gloria e l'onore, come l'infamia, diminuiscono rapidamente di efficacia quanto maggiore è il numero degl'individui che ne fruiscono o soffrono. Così alcuni si troveranno a godere di lode o gloria molto superiore al loro « merito » individuale, per avere compiuto azioni, poniamo, talmente confor-

(22) *Ibid.*, p. 67-69.

(23) *Ibid.*, p. 70-71.

mi al loro carattere che sarebbe piuttosto stato necessario « punirli » se si fosse voluto distorglierli dal farle. Altri subiranno invece biasimo o infamia di gran lunga sproporzionata alla loro colpa (24).

Se poi i precetti e le sanzioni fossero più particolareggiate e commisurate a ciò che è necessario e sufficiente per indurre ciascuno al ben fare, rimarrebbe ancora una gran diversità nelle condizioni individuali, delle quali non si potrebbe tener conto senza diminuire l'*efficacia* dei precetti e delle sanzioni medesime. E questo dà luogo all'altra specie di disarmonie morali analoghe a quelle che persisterebbero nel campo economico, se si correggesse la legge d'indifferenza del mercato (25). Queste disarmonie morali infatti persisterebbero, anche se le prime si venissero a eliminare, analogamente a quello che è stato osservato nei fenomeni di rendita (26).

(24) *Ib. d.*, p. 71-72.

(26) *Ibid.*, p. 79-85.

(25) *Ibid.*, p. 76.

ESAME CRITICO DELLE TEORIE ESPOSTE

201. — Tutte le teorie dianzi esposte, che danno una *definizione* del valore etico, assumono uno stesso atteggiamento di fronte alla realtà morale e seguono, malgrado la sostanziale differenza del loro contenuto, un comune indirizzo. Tanto più, anzi, è notevole questa involontaria concordanza, quanto più poi, in concreto, le definizioni date sono in massima discordi. Esse cercano tutte di determinare ciò che *ha* valore morale. Sebbene si premetta in tutte la riserva, che il valore è soggettivamente appreso e condizionato, lo si fa poi consistere, secondo queste teorie, in una parte componente della realtà, sia soggettiva od oggettiva, che s'identifica con esso e sta alla coscienza che lo apre come un dato che si offra, compiuto in se stesso, alla esperienza immediata o mediata. Il concetto di funzione o di rapporto, anche se inizialmente ammesso, esula in seguito dalla definizione, e il valore morale finisce sempre per essere *qualche cosa*: un sentimento, una disposizione subbiettiva, un'azione utile, ecc. Così il Meinong riscontra il valore morale

nella *Gesinnung*, disposizione d'animo, l'Ehrenfels in tutto ciò che ha una utilità altruistica, il Krüger nella funzione valutativa, l'Höffding nella continuità della personalità, il Lipps nelle cose e nelle persone in se stesse; in tutti questi casi il valore *consiste* in un dato oggetto dell'esperienza, e noi non abbiamo che a *conoscerlo* o a *riconoscerlo*. Anche Tarozzi fece questione di metodo di ricerca scientifica, ma per giungere alla dimostrazione di dati *precetti* aventi un valore assoluto. E Calò sostantivò il valore, anche assoluto, nel *sentimento del valore*. E Calderoni assimilò tanto i valori morali ai beni economici, cioè a valori obbiettivamente stabiliti, da non esitare ad applicare ad essi il solo criterio della *quantità*.

Questa ipostasi o sostantivazione del valore morale rimette la ricerca scientifica sulla via della riflessione volgare, e conduce a una ontologia del valore, la quale non può essere più pura scienza, ma è già materiata di una certa sostanza morale scelta a tipo, e ad esclusione di ogni altra realtà morale.

Or un qualsiasi concetto ontologico del valore non può essere fondamento della scienza morale, nel senso da noi ammesso, perchè ha già un dato contenuto preferenziale e quindi particolaristico, nel quale sono potenzialmente inclusi gli elementi dei concetti che ne conseguono, senza bisogno di ulteriore ricerca. Se si vuole che il concetto del valore sia uno strumento di ricerca e di analisi scientifica,

dev'essere invece sopraordinato a qualsiasi contenuto empirico particolare, deve divenire un concetto puramente relazionale, uno schema di rapporti funzionali, applicabile universalmente, senza limitazioni aprioristiche a tutta la realtà umana osservata sotto l'aspetto morale.

Il principio metodologico, da noi qui sostenuto, apparirà più chiaro, esaminando partitamente le singole teorie dianzi esposte.

202. — Il Meinong aveva nella prima parte delle *Untersuchungen* definito il valore come un sentimento congiunto con un giudizio affermativo o negativo dell'*esistenza* di un oggetto. Poi modificò la definizione, facendo consistere il valore nella forza di motivazione, con cui un oggetto si afferma nella lotta dei motivi. Nell'uno o nell'altro caso avevamo un rapporto del soggetto individuale con dati momenti della realtà subbiettivamente appresa (in giudizi o in volizioni), ma in quanto obbiettivamente esistente.

In fondo il Meinong, come del resto l'Ehrenfels, avendo preso le mosse dallo studio del valore in economia, non hanno mai abbandonato la piattaforma dell'obbiettività delle condizioni del valutare, nè la speranza di riuscire così a individuare il dato obbiettivo di qualsiasi valutazione. Da ciò il trattamento dei valori morali in equazioni tra il quantum di utilità o danno e il quantum di egoismo e di altruismo, dove è evidente la lotta concettuale

tra l'astrattezza dell'algoritmo impiegato, ma dovuto continuamente correggere, e la ricchezza e varietà della casistica, per altro acutamente osservata.

Tanto meno poteva riuscire al Meinong di districarsi dalle sue premesse ontologiche, ora che secondo lui la valutazione ha sì per oggetto l'*animo* (die *Gesinnung*), che si manifesta nelle volizioni, ma quest'ultimo ha tanto più valore morale, quanto più grande è la parte, che nella determinazione volontaria ha avuto la benevolenza verso gli altri o l'altruismo; tanto minore valore, quanto più sono prevalsi motivi anti-altruistici; e infine sarebbe moralmente indifferente o quasi, quando si fossero seguiti motivi soltanto egoistici, non però anti-altruistici. Questo criterio in fondo si appella ai motivi e ai risultati di fatto delle azioni.

Combinando questa definizione colle prime due (1) avremo che il valore morale dipende dal sentimento (di piacere o di dolore) o dalla appetizione (positiva o negativa), che desta in noi il giudizio dell'esistenza o della non-esistenza di atti altruistici, o il desiderio o l'abborrimento di porli in essere; gli atti semplicemente egoistici non avrebbero la proprietà di destare alcun sentimento o alcuna appetizione, che si possano dire morali. Ma quali siano gli atti egoistici, gli altruistici o gl'indifferenti non può dirsi senza ricorrere agli scopi

(1) E' curioso osservare che il MEINONG non mette mai in relazione la definizione generale del valore con quella dei valori morali!

e ai risultati concreti delle azioni, caso per caso.

Poche considerazioni basteranno a dimostrare l'arbitrarietà di questa definizione. Meinong non nega, che la rappresentazione di un proprio vantaggio, attuale o futuro, possa provocare nel soggetto il più vivace sentimento valutativo; e che quella di un utile altrui possa provocare una assai debole reazione del sentimento o della volontà. Esisterebbero dunque due scale, indipendenti fra loro, d'intensità di valutazioni, l'una delle valutazioni in quanto stati soggettivi e l'altra delle valutazioni morali. Nulla di male fin qui; se non che la misurazione dei valori della seconda scala si farebbe coi valori della prima, perchè i valori altruistici si misurerebbero dalla grandezza dei valori egoistici sacrificati, come risulta dallo esame delle coppie di binomî proposti dal Meinong, $\gamma u - g v$, $g \gamma - v u$. Anzi, quanto più debole fosse l'intensità del valore altrui γ da produrre o del non-valore altrui v da evitare in confronto all'intensità del valore proprio g da sacrificare o del non-valore proprio u da subire, tanto maggiore sarebbe il valore morale, cioè tanto più grande sarebbe il sentimento di piacere congiunto col giudizio esistenziale della volizione (γu) (2).

(2) Il Meinong cercò di mitigare l'assolutezza di certe sue proposizioni, introducendo nelle formule deduttivamente ottenute certi elementi addizionali e anche certi esponenti. Chi, per esempio, non aiuta un altro, anche se l'aiutarlo non costasse alcun sacrificio nè positivo nè negativo, avrebbe un non valore morale *infinito*, una volta posti g e $u = 0$. Per correggere questo eccesso, il Meinong introduce un termine addizionale c , che rende $W = C \frac{g + c}{\gamma}$.

È però vero, che la volizione (γu) è sempre accompagnata nel soggetto da una reazione valutativa W (cioè da un sentimento di piacere o di dolore congiunto col giudizio esistenziale o da una forza di motivazione) più grande di quella che nel soggetto stesso provocherebbe la volizione contraria (g_v)? L'arbitrarietà di questa ipotetica costanza è tanto evidente, che il Meinong dovette allogare il giudizio del valore morale *in un terzo soggetto indifferente*, o nel complesso degli individui indifferenti o *disinteressati* di una collettività! Così l'unità del rapporto fra il sentimento o l'appetizione del soggetto e il valore morale rimase rotta, e ciò ebbe nella teoria del Meinong due conseguenze importantissime: l'una la sostantivazione del concetto di valore, il quale, staccatosi dal rapporto *subbiettivo*

Parimenti per evitare che, nel caso in cui $g = \gamma$ o i due termini variano parallelamente, si venga a concludere dalla formula $C \frac{\gamma + c}{\gamma}$,

che quanto maggiore è il bene altrui γ tanto più piccolo è il valore morale dell'azione altruistica, il Meinong introduce l'esponente potenziale k che cambia la formula potenziale in $C \frac{\gamma^{g^k + c}}{\gamma}$. Ma che

si direbbe, osserva qui giustamente il Barth nella sua acuta recensione dell'opera del Meinong (nella *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. X, fasc. 1 e 2, p. 145-149), se in fisica si dovessero sempre aggiungere a una formula che si presume ricavata dall'osservazione dei fatti, nuovi fattori per adattarla ai fatti medesimi? se, per esempio, alla formula della forza viva

$\frac{1}{2} m v^2$, si dovesse aggiungere in corso di applicazione un termine

nuovo che la rendesse, poniamo: $\frac{1}{2} m^k v^2$?

individuale, divenne un dato obbiettivo, materia di conoscenza, una certa *realtà morale*: l'atto o la disposizione altruistica, considerati nei loro scopi. L'altra conseguenza: lo spostamento del soggetto del valore morale dall'individuo, che è sede della coscienza e del valore morale, in un terzo soggetto, spettatore disinteressato, o un altro individuo o la collettività.

Può bene darsi, secondo il Meinong, che il soggetto e l'oggetto del valore coincidano, cioè si riuniscano nella stessa persona, ma anche in questo caso la coscienza del soggetto opererebbe come una proiezione di quella della collettività!

Ciascuno vede come sia artificioso un siffatto procedimento, e come ne traspaia la preoccupazione di identificare la moralità coll'altruismo. Non neghiamo che ci sia molto di vero nella necessità per il soggetto di rendersi estraneo ai propri stati, come condizione di serenità del giudizio morale, e nel criterio sociale del giudizio morale su noi stessi; ma neghiamo recisamente che tutta la morale sia questa; che non sia possibile un valore morale soggettivo, senza alcun riferimento alla utilità collettiva; che l'io come tale, con tutti i suoi bisogni e le sue aspirazioni, sia escluso dal campo della morale, se non diventi una variabile dipendente dei bisogni altrui! L'etica del Meinong, come scienza del valore che l'uomo ha per l'uomo, è figlia di una tendenza moderna assai diffusa, la quale non riconosce all'individuo fini propri, indipendenti da

quelli sociali. Questa negazione è conseguenza di quella degli scopi religiosi della vita, i quali prima assorbivano tutta l'individualità, incorrendo nell'opposto errore di compendiare nel problema dei propri destini metempirici gl'interessi di tutta la realtà umana anche sociale. Ma negati quei fini, in quella loro absolutezza, nulla si è sostituito che li equivalesse, quando si è fatta rientrare tutta l'individualità nella sfera della vita sociale empirica, senza riservare alla coscienza umana una sfera a sè, nè riconoscerle destini suoi propri.

Le moderne insorgenze dell'individualismo, persino nelle sue gradazioni estreme verso il solipsismo e l'immoralismo, non hanno altra funzione storica che di riaffermare i diritti della coscienza singola e autonoma, che si son dovuti troppo accomunare e socializzare (3).

Il criterio sociale del giudizio etico, preso a norma del valore e del dovere, doveva poi fornire al Meinong una base assai ristretta e insufficiente pei suoi concetti dell'obbligazione e della responsabilità.

Il concetto del dovere nel senso più rigoroso della parola si applicherebbe, secondo il Meinong, alla categoria degli atti « corretti », non più in là! La collettività si contenterebbe di piccoli sacrifici e i doveri sociali si possono compiere con un piccolo sforzo. Manca alla teoria di Meinong del dovere, appunto perchè solo socialmente intesa (e, aggiun-

(3) WUNDT, *Ethik*, vol. I.

giamo, adeguata soltanto alle condizioni normali della vita di tutti i giorni), la possibilità di spiegare quell'intimo senso di *obbligazione* imperiosa, che per virtù propria spinge ai grandi sacrifici, agli atti eroici, ed è il vero coefficiente di quella grandezza morale, che si sottrae al calcolo dell'utilitarismo, e ne oltrepassa tutte le previsioni empiriche.

203. — Per l'Ehrenfels oggetto di approvazione o di disapprovazione, cioè di valutazione etica, sono le disposizioni del sentimento utili o nocive all'interesse generale. Egli aderisce alla teoria utilitaria con poche modificazioni. Il parallelismo tra il valore o il non valore traslato delle disposizioni del sentimento socialmente utili o nocive e la loro valutazione etica positiva o negativa, non subirebbe che due alterazioni, quella dipendente dalla quantità, che dà luogo alla valutazione marginale, e l'altra relativa alla posizione storica particolare dei singoli valori, secondo che siano *oltrepassati*, *normali* o *insorgenti*. Esisterebbe poi una armonia naturale fra ciò ch'è valore traslato per la collettività e ciò ch'è valore proprio per l'individuo, giacchè questi solo proponendosi il bene generale può raggiungere la calma, la buona coscienza, la felicità, ecc.

C'è in questa posizione teorica, come in quella del Meinong, la medesima preoccupazione di giungere a un dato obbiettivo e, in quanto tale, giudicato universale e assoluto. Il modello dei valo-

ri economici gli suggeriva il coefficiente dell'*obbiettività*; mentre l'imperativo categorico kantiano gli imponeva quello dell'*assolutezza*. Ne è risultato un compromesso di valutazioni assolute, temperate dal giudizio empirico, dalla effettiva possibilità d'una realizzazione utile. Esempio: l'utilità di un quantum di egoismo.

Tutta l'etica dell'Ehrenfels ha un tratto ottimistico, che, in quanto non è speranza dell'avvenire, ma interpretazione del passato e del presente, è, quanto meno, unilaterale. Egli non esita, per esempio, ad affermare, che le più alte spinte morali, se non funzionano di fronte alle più basse con l'assolutezza di una decisione suprema, danno pure *nella maggioranza dei casi* il tratto decisivo alle deliberazioni della volontà (4).

Intanto l'armonia fra l'etica individuale e l'utilità sociale è subito rotta, se si pensa, che non è necessario, acciocchè l'individuo raggiunga i suoi valori propri (pace dell'anima, sicura coscienza, felicità, ecc.), di aver compiuto ciò che è effettivamente utile alla collettività, ma di essere *convinto* di averlo compiuto. Massime nei casi d'insorgenza di valori, la cui valutazione sociale è incerta e che perciò danno più occasione agli atti di fede e al manifestarsi dell'eroismo e dello spirito di sacrificio, in contrasto coi valori dominanti nella propria società; la pace dell'anima, la sicura coscienza, la

(4) *Ibid.*, p. 101-102.

felicità propria, possono persino associarsi coi più grandi delitti (per esempio, i delitti politici). Viceversa, l'uccisione di un tiranno può essere socialmente utilissima; dà però il titolo di eroe a chi viola la legge umana universale: *non ammazzare?* L'assassinio dei Reali di Serbia, era, secondo la impudente dimostrazione che ne diede all'Europa l'ex-primo ministro Georgewitch, giudicato necessario per salvare l'onore e l'avvenire del popolo serbo. Eppure la taccia di assassini continua a gravare su coloro che presero parte alla orribile congiura e che la eseguirono con meditata ferocia da criminali. Come decidere il conflitto di queste valutazioni in base al solo principio della utilità generale? Si può ricorrere ai soliti periodi di transizione, ai soliti stati di equilibrio finale, ecc. Ma nessuno vi può ricorrere meno dell'Ehrenfels, che ritiene non arbitrariamente modificabile la somma di bene e di male esistente nella società umana, e crede nella persistenza delle attuali valutazioni in ragione della « quantità di forza vitale » di cui l'umanità dispone.

V'è pure nell'Ehrenfels un contrasto fra le due definizioni del valore in generale e del valore morale. Valore ha ciò che noi appetiamo; valore morale ciò che giova al benessere generale. Si può dire che noi appetiamo sempre, tutte le volte che valutiamo il benessere generale?

L'Ehrenfels conviene, che nella maggior parte dei casi la rappresentazione del benessere generale co-

me *fine*, manca nell'individuo agente. Anche qui v'è dunque uno sdoppiamento tra la coscienza agente e la giudicante, il quale conduce alla sostantivazione del valore morale in date qualità, e alla creazione di un soggetto fittizio del valore, superiore alla personalità morale. Non si nega che ciò possa avvenire, anzi è proprio delle morali inferiori attingere il criterio del giudizio della condotta *soltanto* alle intuizioni dominanti nella collettività. Ma una definizione siffatta non può aspirare a divenire universale, perchè trascura un momento essenzialissimo della morale superiore, il carattere di autonomia morale che riveste sempre più la personalità.

Per questo non aderiamo, che con molte e molte riserve alla ingegnosa estensione della legge dell'utilità marginale fatta dall'Ehrenfels dal campo dei beni economici a quello dei beni morali. Questa equiparazione, malgrado le analogie sotto certi aspetti impressionanti, urta contro una grande inconseguenza. I beni economici soggiacciono alla svalutazione particolare che proviene dal possesso, dal godimento e dal consumo; laddove i beni morali, raggiunti, non si svalutano, ma si consolidano, si organizzano e formano la base di ulteriori sviluppi. È comune l'osservazione che un bene materiale posseduto, a misura che è usato, si viene economicamente svalutando, mentre conserva un posto nella estimazione del suo possessore, in quanto il valore economico cessante si viene integrando con un valore di affezione, congiunto con l'abitudine di

servirsi di quel dato oggetto, con l'associazione di ricordi, ecc. Questa eccezione conferma la legge generale della progressiva svalutazione *economica* dei beni materiali, mentre avverrebbe in senso inverso una progressiva rivalutazione morale del bene stesso, proprio in funzione diretta dell'uso e della durata di questo.

È un fatto che le qualità morali, lungi del perdere, acquistano pregio e il loro possesso diviene tanto più prezioso, quanto più è duraturo e stabile nel generale consenso e conformismo.

D'altronde la cosa si spiega facilmente in base allo stesso principio fondamentale dell'Ehrenfels, che fa della utilità sociale l'unità di misura dei valori morali. Quando una qualità morale diventa universale e stabile, non cessa per questo di essere socialmente utile, anzi lo diventa nella massima misura auspicabile e auspicata. Inoltre essa diventa la base e il punto di partenza di ulteriori progressi morali. In altri termini i valori morali sono sempre positivi e non possono in alcun caso ridursi a zero, tanto meno convertirsi in negativi. Sicchè l'applicazione della legge dell'*utilità marginale* estesa alle qualità morali è in contraddizione col principio dello stesso Autore, che identifica il valore morale coll'utilità sociale.

La stima e la felicità proprie della personalità sarebbero esposte a ben gravi oscillazioni, se le qualità morali sottostassero alla stessa legge di svalutazione dei beni economici.

Il principio dell'utilità marginale, negli stretti limiti in cui è applicabile alla moralità, cioè nella riduzione dei valori positivi, subisce non solo le modificazioni proposte dall'Ehrenfels, ma anche questa, importantissima, che esso non si applica all'etica individuale, mentre la sua vera sede nel campo dell'economia è appunto l'economia individuale! Perchè la detta legge si verifichi nel dominio dei fatti morali, bisogna immaginare tutta la società come un solo soggetto, che giudichi del suo patrimonio morale, come l'individuo giudicherebbe dal suo patrimonio economico. E in questo senso è vero, che quanto più comuni si rendono certe virtù, tanto meno altamente sono quotate nella società. Si è potuto osservare, per esempio, nella recente guerra russo-giapponese una certa svalutazione degli atti di eroismo dovuta alla loro grande quantità e frequenza, svalutazione che appare tanto più ingiusta, se si confronta colla nostra continua celebrazione del sacrificio di Pietro Micca.

Non bisogna tuttavia confondere due fatti ben diversi: l'uno il fenomeno di stanchezza dell'influenza delle rappresentazioni e dei giudizi sul sentimento e sulle emozioni; onde la ripetizione frequente di molte rappresentazioni uguali o simili provoca una reazione emotiva sempre più debole; l'altro il fenomeno della effettiva elevazione morale sociale, per cui certe qualità, che in una morale inferiore sono virtù rare, per esempio la temperanza, il rispetto della legge, il rispetto della cosa pub-

blica, ecc.; in una morale superiore appaiono come qualità corrette, utili, ma per se stesse non meritorie, benchè la loro mancanza incorra in una riprovazione di tanto più energica.

Or mentre il momento della quantità è essenziale per la produzione del primo fenomeno, lo stesso non può dirsi pel secondo, dove non la quantità per se stessa è in giuoco, ma la qualità morale, che si eleva, si raffina, si propone mete più alte. La svalutazione, se così può dirsi, delle qualità morali raggiunte non è mai assoluta, come quella di beni economici, che si offrano in quantità eccessiva (per esempio, l'acqua in una inondazione), ma relativa a qualità morali più alte, che su quelle si fondano. Manca nella teoria dell'Ehrenfels un concetto della personalità umana nella quale tutte le proprietà morali e le virtù si integrino, si graduino, si diano reciproca luce e forza. Per applicare la legge dell'utilità marginale l'Ehrenfels deve disintegrare gli attributi della personalità morale. Per poter loro applicare il criterio quantitativo deve considerarli isolatamente, e astrarre da quel bisogno morale unitario e organico, ch'è il fondamento della personalità e al quale non può assegnarsi che un limite infinito. Questo bisogno permanente e non mai assolutamente soddisfatto è quello che dà pregio *costante e inalterabile* a tutte le virtù, grandi e piccole, a tutte le qualità rare o comuni, perchè abbiano il loro posto e il loro ufficio nella armonica composizione della personalità e nel progresso morale generale.

204. — Il Krüger mise bene in rilievo, col momento della *costanza*, il carattere normativo o regolatore della valutazione. Se non che l'Ehrenfels avrebbe potuto replicare, che le singole appetizioni costituiscono valori transitori, momentanei, anche effimeri, ma pur sempre dei valori, mentre quelle costanti corrispondono ai valori più stabili. La definizione dell'Ehrenfels avrebbe quindi il pregio di essere più comprensiva, una volta supposto pur nella singola appetizione un grado minimale di tendenza a persistere, a regolare, ad agire normativamente.

D'altra parte il Krüger nel corso delle sue ricerche intorno all'assoluto etico, si è dimenticato del carattere relazionale e funzionale, o secondo la terminologia kantiana *formale*, del fondamento da lui dato ai fenomeni del valore e ha finito coll'identificare, cioè col sostantivare l'assoluto etico nella funzione valutativa stessa.

Si possono inoltre muovere al Krüger varie obiezioni.

L'analogia tra la formazione del valore e la formazione del concetto non è esatta, se per concetto s'intende solo un concetto generale, perchè la valutazione è anzi eminentemente individuatrice. Applicata ai concetti e alle valutazioni individuali, l'analogia può indurre in un equivoco, se per condizione della valutazione si considera l'integrazione di varie appetizioni, analogamente alla integra-

zione di molteplici rappresentazioni nel concetto; e ciò perchè l'appetizione può essere una sola e ben chiara e distinta, laddove le rappresentazioni possono venire concettualizzate, solo quando sono molte e, nella loro similarità, anche varie.

Il Krüger ha certo visto bene, che l'unica via per superare l'eudemonismo etico è l'introduzione del concetto del valore. Ma siccome egli non concepisce la possibilità di valori morali relativi, senza che abbiano il fondamento comune in un valore assoluto, si pone alla ricerca di questo assoluto etico, e lo trova nella stessa capacità di valutare, quindi in un'attività funzionale, astraendo da qualsiasi contenuto, cui essa si applichi. Quanto più grande è questa capacità, tanto più alta, più sviluppata, più progredita, più evoluta è la coscienza. Ciò è esatto funzionalmente, ma non ci dà ancora il criterio per distinguere bene e male.

La teoria del valore assoluto del Krüger ha una importanza pragmatistica grandissima, ma non risolve il problema proposto. Le grandi personalità, che hanno stampato più vasta orma di sé nella storia umana, si possono senza dubbio considerare come coscienze capaci di una eccezionale potenza valutativa. La loro grandezza si può persino calcolare in funzione (e qui ha ragione il Krüger) colla loro capacità di reagire con poderose valutazioni a tutte le influenze del loro ambiente, dei loro tempi, di tutta la storia anteriore. Solo che, riconosciuto questo, innalzata la funzione meramente relaziona-

le a categoria, fattane anzi una specie d'*imperativo categorico funzionale*, non si è ancora neppure affrontato il problema del *giudizio morale* di quelle personalità, nè relativo, nè assoluto. Alessandro, Attila, Cesare Borgia, Napoleone, sono senza dubbio tipi umani che hanno posseduto in altissimo grado « energia di valutazione ». Nondimeno il giudizio morale della loro personalità o lascia perplessi, o è risolutamente contrario. Oppure si deve ammettere una specie di armonia prestabilita tra lo sviluppo più fecondo e possente della capacità di valutare e l'utilità sociale? tra esso e il bene morale intrinsecamente considerato? L'esperienza non conferma questa ipotesi, nè il Krüger ci dà un concetto così largo del bene morale, da comprendervi tutti i grandi atti valutativi in quanto tali.

O il Krüger vuol dire semplicemente che la condizione necessaria per applicare un giudizio valutativo morale a un individuo è che questi possieda esso stesso, in una qualche misura, non importa se grande o piccola, la capacità di valutare? Questo principio sarebbe giustissimo. Potremmo anzi soggiungere, che la responsabilità morale si deve commisurare alla potestà valutativa dell'individuo agente. Ma con ciò saremmo ancora sempre al presupposto funzionale e non avremmo ancora trovato il criterio differenziale del valore e del non valore etico; avremmo semplicemente espresso in termini diversi il rapporto tra il valore di una personalità o delle sue azioni e il grado di coscienza delle sue

reazioni coscienti e volontarie.

Quale sarebbe dunque il nuovo fondamento assoluto della morale? Assolutamente prezioso sarebbe pel Krüger che l'uomo valutasse il più possibile e col massimo grado di coscienza. Ma con ciò ci troviamo di nuovo nel campo indefinito dove hanno luogo le molte opposizioni tra il bene e il male, senza possedere ancora un criterio qualsiasi per distinguere ciò ch'è degno di approvazione da ciò che merita biasimo.

205. — L'Höffding riconobbe, che tutta la vita morale si svolge nel dominio delle valutazioni umane, ammise però la variabilità dei valori da individuo a individuo, e per lo stesso individuo nei diversi tempi, e postulò la necessità di un *valore fondamentale*, cui tutti gli altri in ogni caso siano subordinati.

Il *principio di continuità* prende nella filosofia dell'Höffding il posto che di solito si conferisce al momento dell'*integrazione progressiva* nella filosofia dell'evoluzione. Esso è uno schema che si applica non solo al divenire della coscienza, e parallelamente ai fenomeni dell'essere e del conoscere; ma anche ai fenomeni morali e religiosi. La personalità etica presuppone la continuità degli stati psichici, e la capacità astratta di subordinare a un solo valore fondamentale tutti i valori particolari e momentanei.

Questo schema non è erroneo, non è neppure

nuovo, forse non ci dà che un nuovo termine per un vecchio concetto. Essenziale è per la nostra analisi il constatare, che la relatività soggettiva del valore non implica per l'Höffding la negazione della realtà oggettiva del valore stesso. Valore ha tutto ciò che appaga un bisogno, valore ha la continuità nella personalità, valore ha pure il principio fondamentale cui la continuità s'informa, valore hanno le altre personalità. Come si vede, il concetto del valore non è in Höffding sufficientemente analizzato e definito, e prende diversi atteggiamenti non tutti armonizzabili fra loro. In ogni caso il valore è sempre per l'Höffding una parte componente della realtà, che l'esperienza ci fa conoscere, in noi e fuori di noi.

206. — Meno critico ancora è il concetto del valore nell'etica del Lipps. Vi sono valori di cose e valori di persone, e v'è un sentimento del valore proprio e un sentimento del valore altrui. Tutte le analisi del Lipps tendono a dimostrare, che c'è in noi la possibilità di sentire il valore di beni particolari altrui e dell'altrui personalità colla stessa immediatezza, colla quale sentiamo i nostri valori egoistici e il valore della nostra personalità. Ma il valore è una qualità intrinseca delle cose, avente una realtà obbiettiva e da noi appresa o nella esperienza diretta, se si tratta di valori propri, o mediante l'*Einfühlung* se si tratta di valori altrui. Siamo, come si vede, in piena ontologia del valore.

Ciò non toglie però merito a molte acute osservazioni, che il Lipps ha fatto sul modo in cui il sentimento della valutazione si comunica da individuo a individuo, e sulle conseguenze del sentimento del proprio valore, una volta affermatosi come centro della personalità.

207. — Il problema trattato dal Tarozzi è di ordine metodologico. Può la psicologia dare una dimostrazione positiva e compiuta dei valori morali? Il problema equivale secondo il Tarozzi a quello: se sia possibile un'etica fondata unicamente sulla scienza. I due problemi, in verità, non si possono identificare, come il Tarozzi stesso bene avvertiva, là dove ammetteva la possibilità di un'interpretazione psicologica e antropologica del fine etico, anche se imposto altrimenti che in base a una dimostrazione scientifica.

La prima domanda del Tarozzi ha già avuto una risposta affermativa da tutti coloro, che hanno lavorato a dare un fondamento psicologico al concetto del valore, dal Meinong in poi. Noi aderiamo pienamente a questo indirizzo, colla sola riserva, che bisogna estendere il campo delle ricerche dalla psicologia alla biologia, se si vuol trovare una dimostrazione compiuta dei fenomeni del valore. Ciò è stato per altro ammesso anche dal Tarozzi, il quale, pur avendo inizialmente domandato soltanto, se i risultati dell'indagine *psicologica* fossero capaci di servire di fondamento e di criterio nella determinazio-

ne del valore etico, trovò poi opportuno, nel corso della discussione, di aggiungere ai dati della psicologia quelli dell'*antropologia*.

Una volta posta l'etica alla dipendenza della psicologia, non intendiamo però come il Tarozzi escluda *a priori*, che i risultati che la psicologia ci potrà offrire non avranno valore di modificazione del *contenuto normativo* della morale. — La norma « non uccidere » apparterrà sempre, così il Tarozzi, al contenuto normativo della morale, qualunque conclusione possa trarre la psicologia intorno agli istinti di pugnacità e di ferocia. Qui non comprendiamo più l'ufficio della psicologia, la quale dovrebbe fornire « il fondamento e il criterio nella determinazione del valore etico delle azioni umane e nell'apprezzamento etico degl'individui umani ». Si può dare questo fondamento e questo criterio senza alterare l'efficienza normativa di una determinata valutazione? E se si dimostrasse non psicologicamente, ma antropologicamente, che la crudeltà fosse più utile della mansuetudine, che la sfrenata concorrenza vitale avesse un più alto valore della tolleranza e del sacrificio, in virtù di quale altro principio solamente psicologico manterrebbe la sua autorità normativa il comando: « non uccidere » « ama il tuo prossimo » ecc.?

Il Tarozzi ha visto bene, che certe norme morali hanno un carattere di universalità e di necessità, per cui possono essere innalzate al rango di una legge morale tanto ineccezzuabile quanto una legge

scientifica. Solo che egli ne ha cercato il fondamento solo nella scienza psicologica, e in conclusione nell'analisi della soggettività umana, rischiando di cadere nel relativismo, senza suggerire alcun criterio per uscirne, alla ricerca di quell'assoluto etico in cui servizio egli vuol mobilitata la scienza.

208. — Per il Calò « il sentimento è la vera realtà etica, poichè è esso che serve a caratterizzare qualsiasi obbietto di giudizio etico ». Qui parrebbe che l'obbietto del giudizio sia il sentimento, invece il sentimento non sarebbe per il Calò che il *criterio soggettivo* secondo il quale si giudica. Infatti egli così continua: « in ultima analisi ogni giudizio etico si riduce all'approvazione o disapprovazione d'un sentimento, d'un istinto, d'una volizione, di un'azione ». La realtà etica è dunque il sentimento, l'istinto, la volizione, l'azione, e l'altro sentimento, che è il criterio soggettivo del giudizio morale, non è il sentimento in generale, ma quello di approvazione o di disapprovazione, o sentimento del valore, positivo e negativo.

Non poco ha nociuto alla esattezza ed evidenza delle proposizioni del Calò il non avere fatto alcuna distinzione fra il fenomeno della valutazione in generale e la valutazione etica. Sembra anzi che egli tratti i due fenomeni come tutt'una cosa, e che, salvo una speciale categoria di valori estetici, tutti gli altri valori siano valori morali. Da ciò varie af-

fermazioni, che prese in senso generale sono inesatte.

Il Calò attribuisce per esempio al sentimento del valore un potere gerarchico. Il sentimento del valore, egli dice, appunto perchè tale, si pone come norma della realtà interiore e dispone gerarchicamente i vari istinti, le varie tendenze, ecc. « L'ammettere un sentimento del valore, il quale non abbia alcuna presa sui vari elementi onde risulta l'attività pratica, è altrettanto assurdo quanto ammettere, ad esempio, uno spazio, che non sia forma ordinatrice della realtà esterna o un principio di causa a cui non sia subordinato il vario del divenire fenomenico ». In termini così generali quest'affermazione è troppo assoluta, giacchè se è proprio di ogni stato valutativo l'andar congiunto con appetizioni di diverso grado, in ciò non si può vedere ancora nè una norma interiore, nè una disposizione gerarchica dei vari istinti e delle varie tendenze. Questi fenomeni appartengono solo alla coscienza *morale* e, in forma così compiuta, soltanto alla coscienza di una personalità definitivamente costituita.

Il sentimento del valore sarebbe inoltre tale da contrapporre all'esistenza di fatto un'esistenza di diritto. Il sentimento dell'obbligatorietà lo accompagnerebbe necessariamente. La prima proposizione si può ammettere nel senso, che è proprio di ogni reazione valutativa negativa la tendenza a modificare la realtà, ma il momento dell'obbligatorie-

tà non è parte integrante e necessaria del sentimento del valore come tale. Ciò non si può dire neppure di tutte le valutazioni morali, ma solo di quelle che si riferiscono alla nostra condotta, con carattere imperativo.

Analoga identificazione dei caratteri del sentimento del valore in generale con quelli del valore morale, si riscontra là dove il Calò nota in che si distingua il sentimento del valore « dal piacere e dal dispiacere ». Così, ad esempio, non si può dire della valutazione in generale, nè che oltrepassi la sfera dell'utilità e del benessere individuali, nè che abbia sempre un oggetto ben noto, nè che « la funzione conoscitiva prepari sempre il terreno, su cui possa esercitarsi la funzione apprezzativa ». Queste determinazioni sono proprie solo di talune, non di tutte le diverse funzioni valutative.

Per altro il Calò non è uscito da queste affermazioni generali: che concetto fondamentale dell'etica sia il concetto del valore e che il valore consista nel sentimento di approvazione e di disapprovazione; affermazioni, come risulta da tutto quanto abbiamo precedentemente svolto, nè nuove, nè esaurienti.

209. — Nell'applicazione della legge dell'utilità marginale alla morale il Calderoni è andato molto più in là dell'Ehrenfels, giacchè questi negava che quella legge si potesse estendere ai non-valori morali, mentre il Calderoni non fa riserva alcuna e

ammette, che, sotto dati rapporti *puramente quantitativi*, il vizio può diventare una virtù e la virtù un vizio; o più precisamente le azioni virtuose possono rappresentare dei valori negativi, e le viziose dei valori positivi,

Questo criterio di assoluta indifferenza verso il contenuto della moralità, questa nozione dei rapporti fra virtù e vizio, fra valore e non valore morale, divelti dal substrato biologico e sociale che li determina, ci sembrano inaccettabili, perchè arbitrari. L'esperienza conferma, tutt'al più, che la valutazione di certe proprietà morali diventa meno alta, se queste proprietà da eccezionali diventano comuni; ma non ci ha ancora mostrato *un solo caso*, in cui il generalizzarsi di una proprietà morale, ne abbia cambiato il segno del valore da positivo in negativo. La riduzione del valore delle proprietà divenute comuni è condizione di progresso morale; ma è fantastico e assurdo immaginare che questo progresso implichi un'inversione dei valori consolidati nella coscienza morale.

La confutazione, che il Calderoni poi crede di poter fare della legge morale di Kant in base al principio dell'utilità marginale, non si regge neanche ammesso che questo principio abbia validità assoluta nel campo morale. La legge di Kant non prescrive che tutti facciano la stessa cosa, ma che ciascuno faccia quello che egli potrebbe pretendere, che ciascun altro facesse al suo posto. Così nel caso della barca sovraccarica, data l'opportunità

di sedersi dalla parte ove è il minor numero di tragittanti, chi vorrà seguire la legge morale di Kant, dovrà sedersi appunto da questa parte e non da quella ove è il maggior numero di altre persone, giacchè nessuno può volere come regola di condotta *universale*, che i tragittanti di una barca si dispongano così stupidamente da farla capovolgere. Il principio: « One right man in the right place and no more » non è adunque contro, ma a favore della legge kantiana.

Questo errore d'interpretazione della legge di Kant è del resto più comune di quanto si creda. Anche il Paulsen nel suo « Kant » propone il caso del fanatico religioso che perseguiti *per dovere* gli infedeli. E domanda se in questo caso il fanatico non possa pure invocare in suo favore la legge morale di Kant. Che si ponga però il problema nei suoi termini universali, e si chieda se è lecito a qualsiasi fanatico, per qualsiasi fede, di perseguitare i non correligionari, e allora la risposta non potrà essere che negativa (5).

Più originale e significativo è il parallelismo istituito dal Calderoni fra i fenomeni di rendita e quelli della estimazione sociale in base a una legge morale comune a tutti. Si può anzi convenire col Calderoni, che dato un unico criterio sociale di giudizio morale (alla stessa maniera che un unico prezzo medio nel mercato), v'è chi guadagna e chi perde.

(5) Vedi il mio *Tugendbegriff bei Kant*, parte III, § 8.

chi guadagna di più e chi meno, chi perde di più o di meno, come già aveva notato l'Höfdding, pur senza applicare il concetto della rendita. Se si mette la moralità solo in rapporto colla valutazione sociale corrente, non è improprio parlare di un diverso *costo di produzione* della virtù e di una diversa *rendita* morale. Ma come nell'economia si hanno, oltre ai casi di prezzi medi, anche quelli di prezzi singolari, esattamente rispondenti al valore di un dato bene, prodotto in circostanze speciali; così pure nei giudizi morali non si possono escludere i casi, in cui la stima corrisponda esattamente al merito.

Inoltre la vita morale non si può solo osservare dal lato della media dei giudizi correnti in una società. Accanto a questo giudizio grossolano, approssimativo e sempre più o meno inesatto vi è quello assai squisito e preciso che dà la propria coscienza, il quale ha per lo meno altrettanta realtà fenomenica, quanto quello sociale corrente, e non può essere ridotto arbitrariamente a una pura illusione; e v'è pure il giudizio tipo che si attribuisce ad una società migliore, o alla parte migliore della società attuale, o a talune personalità più altamente stimate; e in tali giudizi non v'è inganno possibile: le facili virtù non danno luogo a rendita, e le difficili hanno il loro equo compenso morale. Guai se la vita morale si dovesse regolare in base alle leggi della rendita! se non fosse possibile altra guida nella *produzione* della virtù, che il prezzo medio statisti-

co sul mercato dei valori morali, e la ricerca di utilità marginali! Una tale economia morale mancherebbe del precipuo ed essenziale fattore del valore etico: la *sincerità*. Tutta la vita morale sarebbe una inutile commedia e l'abito morale si potrebbe alla fine smettere, come una ipocrisia incapace d'ingannare più alcuno. Se esiste una « indifferenza del mercato dei beni » il mercato morale non è mai indifferente e non ammette, per definizione, nè la fraudolenza, nè il sopraprofitto, nè... la rendita.

Fatte queste riserve, non neghiamo che abbia un grande interesse il tentativo di trovare analogie fra le valutazioni economiche e le morali. — Si può anzi prevedere che i punti di contatto siano molto numerosi, e non tanto per ragioni di materia come ammise il Calderoni (6), ricascando nell'ontologia dei valori generali e morali; quanto per l'intima unità subbiettiva dei processi valutativi. — Le leggi della circolazione della *moneta* offrono, fra l'altro, analogie impressionanti colla *circolazione* dei giudizi morali. Come, ad esempio, in un mercato, per la nota legge di Gresham, la moneta cattiva scaccia sempre la buona, sicchè in un paese, poniamo, con circolazione cartacea, la moneta d'oro è accolta con diffidenza e forse anche respinta; così pure in una società assuefatta a giudizi morali bassi, i valori morali autentici non circolano, la vera virtù è oggetto di dubbi, di maligne interpretazio-

(6) *Disarmonie*, etc., p. 5-8.

ni e spesso finisce col non essere affatto riconosciuta. In questi casi il volersi provare a far credere a una azione genuinamente virtuosa, può essere altrettanto difficile, quanto il far accettare un pezzo da cento lire in oro in un mercato che non ne ha mai visti.

Le analogie, ripetiamo, si possono moltiplicare, e non crediamo che sia argomento di pura curiosità ricercarle e descriverle, perchè esse poggiano, in gran parte dei casi, in atteggiamenti e procedimenti identici del soggetto delle valutazioni.

Ma guai ad essere conseguenziari in queste analogie. Ad applicare il criterio del costo di produzione e il principio della rendita nel campo morale, le nature disposte nativamente alla santità sarebbero meno meritevoli della stima di cui godono delle nature mediocri, stentate esecutrici dei propri doveri elementari.

SAGGIO DI UNA TEORIA DEI VALORI MORALI

210. — Prima di entrare definitivamente in argomento, conviene togliere un dubbio preliminare.

È possibile introdurre nell'etica il concetto del valore? Non ne dubiteremmo punto, se filosofi dell'autorità del Cohen non l'avessero negato.

Il valore, egli dice, citando Kant, è il valore di mercato. Le cose hanno valore, cioè un prezzo. La persona non ha valore, ha dignità (1). E altrove: il valore è la categoria dello scambio (2).

In verità Kant non opponeva il concetto del valore (Wert), ma il concetto di prezzo, a quello di dignità. Nel regno degli scopi, così diceva, tutto ha o un prezzo (Preis) o dignità (Würde). Ha un prezzo ciò, al cui posto può sostituirsi qualche altra cosa equivalente; al contrario, ciò che sta al disopra di ogni prezzo, e non ammette alcun equivalente, ha dignità (3).

(1) *Ethik d. reinen Willens*, p. 305. (2) *Ibid.*, p. 574.

(3) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Op. ed. Hartenstein, vol. IV, pagina 282 e seg. Altrove Kant distingue il valore relativo, che chiama anche prezzo, dal valore intrinseco, che chiama dignità: "das was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i.

Ciò che rende il Cohen ostile all'uso del concetto del valore nella morale, è il timore che si identifichi il valore col piacere, il non-valore colla pena, e si faccia così della morale una economia del piacere (4).

Noi abbiamo però potuto constatare, nel corso delle nostre analisi, che non è assolutamente necessario dare un contenuto edonistico al concetto del valore. Il dibattito si riduce quindi ad una pura quistione di parole.

Noi crediamo, che sia più conveniente usare il termine « valore », perchè più comprensivo di quello di « dignità », e più idoneo quindi a indicare gradazioni morali, alle quali l'altra denominazione mal si adatterebbe. È anche utile, per l'unità della terminologia scientifica, mantenere nella morale la stessa denominazione di un concetto, che essa ha indubbiamente comune, salvo le caratteristiche sue differenziali, con varie altre discipline.

211. — Noi abbiamo definito il valore come una funzione dell'interesse, cioè della reazione to-

einen Preis, sondern einen innern Wert, d. i. Würde". *Metaphysik der Sitten*, vol. VII, p. 270 e seg. E nell'*Anthropologie* egli dice che l'ingegno ha un prezzo di mercato, il temperamento un prezzo di affezione, il carattere un valore intrinseco (einen innern Wert) ed è superiore ad ogni prezzo, vol. VII, p. 614.

(4) Op. cit., p. 154-156: "Nichts ist abgeschmackter und widerwärtiger als die Verbindung von Lust und Unlust mit diesem Grundgedanken der politischen Oekonomie".

tale dell'io a una causa, che ne modifichi la coscienza,

Trattasi ora di scoprire il carattere differenziale, che contraddistingue la reazione morale dalle altre forme d'interesse, e quindi degli altri fenomeni di valutazione, di cui è suscettibile il soggetto.

Ora a noi sembra, che il tratto caratteristico della reazione morale sia *il riferimento di un oggetto particolare d'interesse al concetto fondamentale, esplicito o implicito, che si ha della vita nella totalità dei suoi scopi.*

Nei giudizi morali è tutta la vita in questione, ma si badi bene, non la vita com'essa si svolge biologicamente, ma la vita secondo il *concetto* che noi ci formiamo di essa e dei suoi fini generali e particolari, attuali e futuri.

Questa formula è la più astratta pensabile, ma può applicarsi a qualsiasi tipo di vita morale e a qualunque fase della evoluzione umana. Essa esprime una *relazione funzionale* tra due *variabili indipendenti*, entrambe fondamentali, entrambe determinanti di ciascun valore morale e di ciascun sistema di valori morali.

Nessuna esperienza morale le sfugge. Tutte vi sono comprese e ricevono dalla formula da noi composta *la definizione più semplice e completa* al tempo stesso. Con essa siamo pervenuti alla radice, alla matrice di tutta l'esperienza morale, che può essere non soltanto compendiata, ma persino misurata alla stregua della *relazione funzionale*

scoperta, *costante e variabile* a un tempo. Tale relazione è veramente la *coordinata massima* nella quale noi possiamo risolvere e subsumere tutta l'esperienza morale, tutta la vita e tutta la storia dei valori morali.

Il *concetto della vita* (presa nella totalità dei suoi scopi), non importa se esplicitamente e chiaramente formulato o implicitamente presupposto, è il vero fondamento di tutti i giudizi etici, di ogni criterio del bene e del male, di ogni sentimento di approvazione o di disapprovazione, di ogni valutazione morale positiva o negativa. E questo fondamento, ch'è insieme necessario e sufficiente, è anche in ciascun suo momento *assoluto e relativo*; *assoluto*, perchè immancabile e costitutivo di tutta l'esperienza morale; *relativo* perchè soggetto a infinite variazioni storiche e individuali. Ma una volta fissato, malgrado tutta la sua *condizionabilità*, tutte le sue dipendenze soggettive e oggettive, personali e sociali, attuali e storiche, quel concetto, divenuto l'unità di misura del valore della vita, agisce come un principio *assoluto* nella determinazione dei valori dipendenti, e non c'è momento particolare o generale della vita, che non si possa rivalutare, anche se già valutato sotto altra specie, sotto l'aspetto morale. Il rigorismo stoico e kantiano trova così la più piana spiegazione. Non tutto ha necessariamente un valore morale, ma lo acquista nel momento stesso, che vien posto in rapporto col *concetto della vita*. Tutti i beni possono rientrare,

secondo il rigorismo stoico, nella categoria delle cose *adiáfora* o indifferenti, il piacere, la ricchezza, la fama, la salute e persino la vita stessa, quando non siano considerate in funzione del *concetto* fondamentale della vita e si astragga dal loro rapporto con questo. Viceversa nessun momento della vita, per indifferente che appaia, sfugge al giudizio morale, al rigorismo etico, quando il *concetto* della vita sia presente e operante. In questa affermazione estrema troviamo la conferma che la base di qualsiasi valutazione morale è non la vita stessa, ma il *concetto* che si ha della vita.

212. — Abbiamo detto che nel giudizio morale è in quistione la vita, non come fatto biologico, ma secondo il *concetto* che noi ce ne facciamo. Infatti, coloro che hanno definito il bene e il male come ciò che favorisce od ostacola la vita biologicamente intesa, hanno obbedito a un postulato implicito, che cioè la vita biologica meriti di essere vissuta; sia anzi il valore-base, il valore fondamentale capace di condizionare ogni altra valutazione. Ed essi hanno ragione, in quanto questo postulato è pure quello più comunemente accettato e sottinteso dalla maggioranza degli uomini. Ma non è il solo postulato possibile, e si può pensare un'etica, che tenda a superare il limite della pura dipendenza biologica, ad affrancare lo spirito dai bisogni, dalle comuni leggi del piacere e del dolore, a costituire un tipo di esistenza sopraordinato al-

la realtà semplicemente fisiologica, e in questi casi l'equivalenza tra bene o male e utilità o danno biologico più non si regge.

La nostra formula esprime colla massima evidenza ciò che è caratteristico del problema morale: la possibilità cioè di sovrapporre alla realtà naturale, biologica, un *concetto della vita*, che di propria autorità confermi o modifichi questa realtà, la indirizzi verso nuovi sviluppi, verso nuovi destini, comunque concepiti, siano cioè destini umani o superumani, empirici o metempirici, prossimi o lontani, contingenti o eterni.

Comunque la massa degli uomini sottostia inconsciamente alle determinazioni delle necessità biologiche, e non veda oltre queste necessità, accettandole come il termine assoluto e morale di ogni azione; il problema morale, in ciò ch'esso ha di più vivo e di più significante, è il problema di nuovi esperimenti colla vita, il problema di nuove possibilità umane, di adattamenti nuovi del reale all'ideale; è il problema della *autonomia umana* nel suo divenire, di una nuova realtà originalmente e volontariamente umana, di un mondo di valori umani, che si viene formando; di un processo umano che si viene svolgendo sotto l'influenza d'intuizioni spesso in lotta tra loro, e il cui campo di dimostrazione non è il passato, ma l'avvenire, non ciò che fu, ma ciò che si vuole che sia, non l'essere, ma il dovere. E se teatro di questa lotta è la natura umana, il senso della lotta è il superamento

di questa realtà come valore, cioè in un ordine di valutazioni originalmente umane.

Chè se poi lotta non c'è, come in tutte le etiche naturalistiche, edonistiche e simili, ciò vuol dire che qui si fa coincidere il *concetto* della vita col *fatto* puro e semplice del vivere secondo natura, a piacere.

Per questo crediamo di poter affermare nei termini più universali, sì da comprendervi ogni intuizione etica possibile, che il sistema di riferimenti di tutte le valutazioni morali, la loro coordinata massima, la sintesi motrice, luogo geometrico e insieme loro centro di propulsione, è non necessariamente la vita nelle sue modalità biologiche, ma il concetto che si ha della vita nella totalità dei suoi scopi, sia che questi scopi confermino o sia che tendano a modificare in qualsiasi altro modo la realtà biologica, nel più largo senso di questa espressione. Con altre parole: il contrasto tra diverse valutazioni morali è un contrasto di intuizioni diverse della vita, e questo contrasto ha sede nella coscienza umana: nella individuale, che senta le spinte di opposte aspirazioni verso opposti fini della vita; nella collettiva, se vi è libertà pratica sufficiente per divergenti concezioni del mondo dei valori umani.

213. — Per lumeggiare meglio il nostro pensiero istituiamo un confronto fra valori morali, valori economici e valori estetici.

I valori economici hanno per termine di riferimento un interesse senza dubbio vitale, il soddisfacimento degli umani bisogni; e obbediscono a leggi proprie dipendenti dallo stato di questi bisogni e dalle condizioni materiali per soddisfarli. Una volta però fissata la valutazione economica, è poi pure possibile una *rivalutazione* totale o parziale dei beni materiali, in base alla personale intuizione della vita, cui obbedisce il soggetto; rivalutazione di ordine morale, che può assegnare un esponente n o persino un coefficiente zero a quei beni, i quali possono così o divenire l'unico termine delle proprie appetizioni o essere persino totalmente rigettati da chi preferisca, per esempio, una vita di umiltà e di penitenza. In ogni caso tutti i valori economici sottostanno al valore fondamentale che si riconosce alla vita nella sua totalità e nei modi particolari di viverla. Il loro presupposto universale è il valore attribuito al bisogno di vivere, sicchè tutta l'economia dei beni rientra in un più ampio processo di *economia della vita*.

Se infatti avviene che i beni economici godano di un certo primato di universalità e assolutezza, bisogna qui distinguere. Vera universalità e assolutezza hanno i beni indispensabili al vivere perchè appunto il fatto del vivere è la premessa di qualunque particolare indirizzo delle altre possibili valutazioni umane. Anche per il santo e per l'asceta. Ma superato il *minimo assoluto* indispensabile nella scala dei bisogni, tutte le altre valutazioni e-

conomiche, dalle variazioni più semplici nelle modalità del vivere, alle espressioni più fantasiose e arbitrarie del lusso, sono influenzate da concetti etico-sociali, e questi si ricollegano al concetto fondamentale della vita, unità di misura di tutti i valori umani. Il diffondersi, poniamo, di un'intuizione più seria e più sana della vita fisica e morale, può far crollare interi castelli di valori economici, edificati sulla mobile arena del gusto e della moda dei tempi.

I valori estetici hanno molti punti di contatto coi valori morali; essi sono pure una reazione totale della personalità, nella quale pertanto entrano in giuoco le sue tendenze, i gusti, le appetizioni, le emozioni, i sentimenti, le abitudini, gli affetti, il sapere, la coltura, ecc. Il momento differenziale più importante tra valori poetici e valori morali ci sembra questo: che mentre i primi hanno per fondamento l'*inattualità* degli oggetti d'interesse rappresentati e hanno per sottinteso generale la sub-coscienza della favola o finzione poetica, i valori morali sono in un rapporto immediato e *attuale* con tutti gl'interessi più gravi della vita.

La visione o finzione poetica e artistica pone una certa *distanza*, e un necessario distacco, fra il momento presente, che attraversa la coscienza, e la sua capacità valutativa. La disposizione estetica opera come una specie di filtro psicologico, che lascia passare soltanto le attitudini generali a reagire con stati d'interesse, purificandole di tut-

te le affezioni pratiche momentanee e attuali. Così si ottiene quella che si può chiamare contemplazione disinteressata, ma tale solo in apparenza, dell'oggetto d'interesse estetico. Al contrario il più piccolo caso di coscienza attuale, la più piccola incidenza di un interesse pratico, che affetti direttamente o indirettamente la nostra vita personale e di relazione, può divenire un oggetto di valutazione morale, a patto che la coscienza reagisca totalmente, colla pienezza dei suoi interessi e della sua intuizione generale della vita.

Il concetto di *distanza* e di *inattualità* dell'interesse estetico in opposizione alla completa *inerenza* attuale dell'interesse etico, ci rende anche possibile di chiarire l'opposizione fra le due formule l'arte per l'arte e l'arte per la vita. Nella prima formula si esprime categoricamente il concetto dell'anzidetta *inattualità* e della separazione di ogni interesse pratico e attuale da ciò ch'è pura contemplazione poetica e artistica. Nella seconda si riafferma il diritto della vita di rivalutare anche le manifestazioni dell'arte alla stregua dei propri interessi attuali e immanenti, diritto che si esercita quindi in sede di giudizio morale della poesia e dell'arte, e che nessuna perfezione artistica basta ad evitare, ma che non può servire in alcun modo di criterio nella determinazione dei valori poetici e artistici per se stessi, il cui contenuto è la rappresentazione e trasfigurazione libera e *inattuale* della realtà.

214. — Abbiamo detto che il concetto fondamentale della vita è la base di tutte le valutazioni morali. Questo concetto è esso stesso oggetto di una valutazione, cioè la valutazione totale della vita, e costituisce per così dire il valore dei valori.

Ciò notato, possiamo elevare un altro importante principio della determinazione dei valori in generale e dei valori morali in particolare.

Il valore si misura col valore. L'unità di misura dei valori non può essere che un valore tipo, e pei valori morali quest'unità fondamentale di misura, il valore tipo, è quello che si attribuisce alla vita.

Il *Grundwert*, il *valore fondamentale* dell'Höf-
ding, non è nè l'egoismo, nè l'altruismo, in se stessi presi, ma la particolare concezione del valore della vita. In questo valore si può anche vedere il vero contenuto dell'*absoluter Wert*, che cercava il Krüger; non assoluto perchè al di fuori di tutte le relazioni di tempo e di spazio, ma perchè funzione fondamentale costitutiva di tutte le valutazioni etiche, di tutti i giudizi morali, senza eccezione possibile.

Tutta la realtà morale è in concreto una funzione del valore della vita, al quale compete perciò una posizione di primato. Si badi però bene, che per valore della vita noi non intendiamo una somma di interessi empirici, ma la valutazione corrispondente al concetto, qualunque esso sia, della vita

presa nella totalità dei suoi momenti, aspetti e scopi. Se questo valore si riduce a zero, è possibile, come soluzione del problema della vita, il suicidio, cioè la negazione violenta e totale dell'intero mondo dei valori umani.

Siccome la vita umana può assumere molteplici orientamenti e contenuti, il valore assegnatole, cioè il valore-base può variare nelle sue determinazioni concrete senza limitazioni assegnabili.

L'impossibilità di dimostrare sui dati della esperienza che un dato valore è assoluto, dipende non solo dalla relatività umana, ma da una particolare circostanza, che non è stata sin qui sufficientemente lumeggiata. Ed è che il fulcro del sistema morale e quindi anche dell'assoluto etico non è nel passato, ma nell'avvenire. Tutto al più si può concepire ch'esso sia nel presente colla proclamazione della *sovranità del momento*, quale principio e termine di tutta l'attività. In tal caso la vita si muoverebbe in uno stato di equilibrio indifferente, nel senso proprio dell'etica di Aristippo.

Quando invece l'attività è orientata, come nella massima parte dei casi, verso l'avvenire, allora il valore assoluto può avere il suo fulcro all'infinito, come in Kant, o può essere allogato in un avvenire più o meno prossimo, secondo il grado di ottimismo che accompagna le previsioni intorno alla realtà morale vagheggiata.

In ogni caso il valore morale assoluto, funzionalmente definito, è quello a cui tutta la vita è effet-

tivamente subordinata e può essere al bisogno sacrificata.

215. — Finchè non si riconosca, che base dei giudizi morali non è nè un particolare interesse di fatto, e neppure la vita stessa nelle sue dipendenze reali, ma il *concetto* che noi ci facciamo della vita, e il valore corrispondente a questo concetto, non è possibile spiegare il sacrificio. Il sacrificio relativo può entrare nell'*hedonistic calculus* di un Bentham, ma il *sacrificio assoluto*, la distruzione pura e semplice di un valore umano, e della base di tutti i valori umani attuali o possibili, la vita, sarebbe un atto di cattiva economia della vita e della realtà umana. Il sacrificio della vita, infatti, è incompatibile coll'attribuzione di un valore assoluto alla vita come fatto. La vita non può allora negare se stessa. Non si può rinunciare alla vita puntando sulla vita. Il sacrificio volontario, perchè avvenga, deve avere la sua base (base razionale intendiamo, non psicologica, chè la varietà empirica dei casi è imprevedibile) non nella vita come tale, ma nel *concetto* che l'uomo si è fatto della vita. Socrate poteva avere la più ferma volontà di vivere, e nondimeno trovare la continuazione dell'esistenza incompatibile con la mancanza di certe condizioni, che alteravano la realtà in confronto al *concetto* ch'egli aveva della vita. Senza quelle condizioni la vita perdeva ogni valore, non meritava più di essere vissuta. Così il soldato, che s'immola in combattimen-

to, muove da un concetto della vita opposto a quello del soldato che fugge di fronte al nemico.

La inserzione cosciente dei doveri morali nella condotta ha per punto d'inerenza non la vita come tale, ma il concetto della vita, e da ciò dipende la estrema varietà del modo di concepire i doveri morali, e della disposizione positiva o negativa al sacrificio.

216. — La distinzione posta dall'Ehrenfels tra valori *oltrepassati*, *normali* e *insorgenti*, vale per le grandi medie umane. Ma nulla impedisce che oggi risorga in date individualità una intuizione della vita (per esempio, primitiva o pagana o ascetica, ecc.), che i più ritenevano *oltrepassata*, e che ridivenga il valore fondamentale, motivo d'interesse, d'una rinnovata forma di esistenza. Data la estrema variabilità e adattabilità della vita umana, ciò non deve recar meraviglia. E neppure è da meravigliare, se dei valori *insorgenti* occupino siffattamente la coscienza da divenire fondamentali per la vita di dati individui, malgrado la mancanza di consenso generale. Questi due casi confermano luminosamente il principio da noi posto, che le valutazioni particolari sono una funzione del valore fondamentale attribuito alla vita, qualunque esso sia, e che il valore della vita, comunque concepito, una volta posto, opera come principio assoluto, ha cioè un suo primato su tutte le altre funzioni valutative e serve di criterio e di norma per la de-

duzione di tutti gl'interessi particolari e valori dipendenti.

217. — Avendo noi concepito il valore etico come una reazione totale dell'io, che riferisca un particolare oggetto d'interesse al concetto fondamentale ch'egli ha della vita, non abbiamo bisogno di assottigliare il fenomeno del valore sino a ridurlo a un semplice sentimento di approvazione o di disapprovazione o a un giudizio di ordine intellettuale. L'approvazione e la disapprovazione, sono due modi di reazione, che non si possono far passare *sic et simpliciter* per due sentimenti o per due modi di uno stesso sentimento. In essi c'è sempre più che un sentimento, più che un'emozione, più che un'appetizione, più che un giudizio. Ci sono infiniti coefficienti consci e inconsci della sintesi attuale. Ci sono moltissimi atteggiamenti parte spiegati, parte appena abbozzati o latenti, in ogni modo attivi. E ci sono pure congiunti colle valutazioni positive tutti quei fenomeni concomitanti di disgusto, di negazione, di contraddizione interna, ecc. ben descritti dall'Ehrenfels, i quali danno una colorazione particolare alla sempre complessa reazione morale.

Ma c'è inoltre quel carattere dell'evidenza, così opportunamente rilevato dal Brentano; la quale evidenza ha la sua ragione non nell'oggetto particolare della valutazione (e in ciò ci permettiamo di dissentire dal Brentano); ma nel concetto della

vita che costituisce il valore assoluto fondamentale, da cui tutti gli altri sono determinati apoditticamente. Da ciò l'evidenza, imponenza, irresistibilità dei valori morali. C'è una *logica dei valori*, come una logica dei giudizi. E se i valori hanno evidenza e carattere di assolutezza, ciò si deve alla loro rigorosa *deduzione* dal valore affermato come assoluto nelle premesse.

La *logica dei valori* va ad ogni modo distinta profondamente dalla *logica dei concetti*. Questa è governata dai principi d'identità e di contraddizione, cioè dalle leggi della *coerenza formale*; mentre la logica dei valori è fatta di compatibilità, di coesione ed è governata da quel principio di *continuità* ben rilevato dal Krüger, dall'Höfding e da altri autori, il quale non è di natura soltanto logica, ma biopsicologica e nel più largo senso morale.

218. — Nel concetto funzionale del valore morale da noi determinato c'è posto per tutte le intuizioni della vita, dalle estremamente egostiche alle estremamente altruistiche, dalle atomistiche alle collettivistiche, dalle empiriche alle ideali, dalle storiche alle future.

Era arbitrario sostantivare il valore morale in date disposizioni subbiettive, quali le altruistiche, come fecero il Meinong e l'Ehrenfels. Siffatte sostantivazioni non dipendono che da goffe generalizzazioni di particolari concetti della vita. Possono avere un ufficio pratico, ma mancano al loro ob-

biiettivo teorico. Esse non sono suscettibili di divenire principî imparziali e universali di descrizione scientifica.

Chi concepisce, come noi, la scienza in generale e l'etica scientifica in particolare, come la descrizione più economica, cioè la più semplice e completa possibile, della realtà, deve servirsi dei concetti che riassumono i rapporti funzionali elementari scoperti, come concetti formali, schemi sopraordinati a ogni particolare contenuto, perchè applicabili a qualsiasi contenuto. Come il concetto di forza in fisica non fu mai uniformemente applicabile a tutti i campi energetici, finchè la forza fu concepita come una proprietà sostanziale dei corpi, e non come un rapporto funzionale di dati ordini di fenomeni; così il concetto del valore nella morale resta inapplicabile a tutta la realtà morale, se aderisce a talune modalità della vita etica ad esclusione di tutte le altre.

Quando noi avremo dimostrato, che i valori morali sono delle variabili dipendenti dal valore fondamentale, qualunque esso sia, attribuito alla vita nella totalità dei suoi scopi, e dagli stati d'interesse che vi si subordinano o conformano, e quando avremo pure dimostrato, che nell'ambito della loro sfera d'influenza le valutazioni fondamentali valgono come assolute, avremo raggiunto l'unica posizione scientifica che ci consenta di contemplare con occhio imparziale tutta l'incommensurabile varietà etica e di descriverla nei suoi rapporti fun-

zionali veramente costitutivi, epperò universali.

219. — Riservando ad altro studio una più particolare determinazione di questi rapporti (5), ci sia lecito mostrare in questo nostro primo saggio come taluni di essi si manifestino.

Il primo valore, che immediatamente dipende dal concetto e dalla valutazione complessiva della vita, è quello che si attribuisce alla propria persona. In una società primitiva, in cui l'individualità è tutta assorbita nell'ambiente sociale in cui vive, quanto più grande è la dipendenza sociale tanto più il valore della propria persona tende all'unità indifferenziata. Collo sviluppo dell'autonomia della personalità cresce corrispondentemente il valore di questa, ed è persino possibile di concepirlo (con Kant, per esempio) a un limite infinito. Se col progredire della personalità si approfondiscono anche i rapporti sociali, tutti valori morali, sociali e individuali, variano parallelamente.

Lipps ha avuto il merito di mettere in evidenza il fenomeno dell'*Einfühlung* nella estetica e nella morale, e di dimostrare come l'approfondirsi della capacità di sentire per sè condizioni quella di immedesimarsi in modi interiori di esistenza altrui. Questo fenomeno dà la spiegazione del progressivo accrescimento parallelo del valore morale tanto individuale, quanto sociale. Il principio Kantiano di non servirsi mai di altre personalità solo come mez-

(5) *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, 1914.

zo, ma sempre anche come fine, suppone la identica valutazione morale dell'*ego* e dell'*alter*, la quale ha per condizione psicologica il fenomeno della simpatia che Lipps ha mirabilmente illustrato.

Abbiamo detto: non la vita stessa, ma il concetto della vita è il fondamento di tutti i valori morali.

Il valore della personalità propria e altrui, non è pertanto un dato immediato, originario, indeducibile da altri, come ammise il Lipps, il quale lo identificò col rispetto di sè. Esso è una funzione dell'intuizione della vita nella totalità dei suoi scopi, e varia quindi col concetto della propria funzione nel mondo. La nostra formula ha il merito di comprendere tutte le possibili varietà di valori della personalità dai negativi ai positivi, dai minimi ai massimi, dai più poveri ai più ricchi di contenuto e di dignità.

220. — Per bene intendere gli altri rapporti funzionali, ammettiamo il caso limite di una intuizione della vita (qualunque essa sia) saldamente formata, e che si estenda a tutta l'esistenza o a un periodo apprezzabile di essa; e che sia pure esattamente stabilito il valore della propria personalità. La evidenza dei rapporti nel caso limite ci aiuterà a comprendere anche la non evidenza di essi in tutti gli altri casi, dove la incertezza e le oscillazioni e persino la mancanza di una precisa intuizione della vita, dei suoi scopi e di noi stessi, produce le dub-

biezze e la volubilità di tutti i rapporti dipendenti.

Dei quali i primi e più importanti, che si offrono alla riflessione, sono quelli della *norma* e del *dovere*. La vita biologicamente vissuta non ha norme, nè doveri, ma bisogni e necessità. La norma e il dovere cominciano quando si forma un concetto della vita, il quale o confermi la realtà, o tenda a negarla, o a modificarla o a superarla. Il rigore del comando etico e del dovere varia col grado di coscienza che si ha degli *scopi volontari* della vita. L'imperativo categorico non è che un caso particolare di determinazione morale della condotta. L'*autonomia* della personalità consiste nell'obbedire soltanto alla legge delle *proprie* valutazioni.

In connessione immediata coll'esplicarsi effettivo della vita in funzione delle norme e dei doveri, che le si attribuiscono, si determina la coscienza del valore *attuale* della propria personalità. Il valore attuale non è da confondersi con quello ideale, che ciascun uomo attribuisce alla sua personalità in quanto esiste, e in dipendenza del concetto generale ch'egli ha della vita. Il *valore ideale* è il *valore limite* della personalità umana. Invece il *valore attuale* è quello che ciascun uomo sente di potersi o di doversi realmente attribuire, in dipendenza della sua attività pratica confrontata sia col concetto fondamentale della vita, sia coi momenti particolari e derivati della norma e del dovere.

Se il valore *attuale* e il valore *limite* coincidono, si ha il fenomeno del totale accordo con se stesso,

della piena soddisfazione di sè, della pace dell'anima, dell'armonia interna. Se il valore attuale resta più o meno inferiore al *limite*, si ha il fenomeno della scontentezza di sè, del dissidio interno, dell'intima contraddizione, della svalutazione di se stesso.

Quanto più abbiamo *deliberatamente* agito contro la legge delle nostre valutazioni, e quanto più facile ci sarebbe stato di seguirla, tanto più cresce in noi la coscienza della nostra responsabilità e il sentimento del rimorso. Questo sentimento non è per se stesso di natura morale. Un ladro può avere rimorso di non avere profittato di una buona occasione per rubare, un gaudente può provar rimorso di non avere carpita l'occasione di un godimento. Perchè questo sentimento rientri nella sfera dei valori morali occorre che si produca in funzione della valutazione etica della vita e della nostra personalità.

Il concetto della *giustizia* non si può comprendere in tutto il suo significato, se non si congiunge col concetto di valore morale.

La logica della giustizia è una logica di valutazione, logica deduttiva e infallibile, che ha per premessa dei suoi sillogismi il valore della vita e quello della personalità. Se questi valori fondamentali si pongono al *limite*, si ha un giudizio assoluto, se si pongono con tutte le loro variazioni *attuali* influenzate dalle circostanze, si ha un giudizio relativo.

Se le sentenze della propria coscienza sono le più severe, e non si lasciano traviare dai giudizi altrui, così che è persino possibile la massima auto-disistima in mezzo al godimento del massimo credito morale, ciò si deve al fatto, che nessuno degli elementi del giudizio sfugge alla propria coscienza, e che la deduzione si compie con la fatalità di un sillogismo.

Nessuna violazione della legge delle proprie valutazioni sfugge alla *sanzione* interna di una diminuzione corrispondente del valore *attuale* della personalità in confronto al suo valore *limite*; e tutte le vicende, che il valore *attuale* continuamente subisce, se la personalità non abbia trovato il suo assetto definitivo e il suo equilibrio stabile nel pieno accordo colle valutazioni assolute della propria coscienza, costituiscono la storia delle anime tormentate, che errano e soffrono, cadono ai propri occhi o si innalzano, anime contraddittorie, che, se perdono la speranza dell'altezza, possono finire collo sprofondarsi volontariamente nel male; e alle quali sono riservate tante maggiori lotte e altrettante possibilità di vittorie su se stesse, quanto più si allontanano dalla norma interiore delle proprie valutazioni o vi si riaccostano.

221. -- Il valore limite non si deve intendere come una frontiera assoluta della personalità, perchè ancor esso è soggetto a cambiare, secondo le vicende che subiscono le intuizioni fondamentali della vita,

Noi abbiamo esaminato sommariamente il caso tipo di una coscienza con intuizioni definite e valori stabili. Questo caso *normale* ci dice, che le condizioni necessarie della vita e del progresso morale sono lo sviluppo della coscienza, la sua capacità di abbracciare in una valutazione comprensiva la vita, il mondo, tutta la realtà, e di mantenere ferma la legge delle proprie valutazioni nella esplicazione della propria attività pratica fra le più varie circostanze e contingenze.

La saldezza delle convinzioni morali non è un semplice prodotto di riflessione, suppone però la capacità di riflettere, ed è tanto maggiore quanto più da intuitiva diviene dimostrativa. Ma il massimo coefficiente di moralità è quella coesione o coerenza della vita interiore, che l'Höfding chiama *principio di continuità*, e che permette la stabilità psicologica di un concetto, di una valutazione, di una norma, di un dovere.

La tendenza delle valutazioni a persistere, la costanza delle appetizioni e l'*energia delle valutazioni*, per usare la formula del Krüger, sono una funzione dipendente della costituzione della coscienza, del suo grado di sviluppo, della stabilità psichica che è la base del carattere.

La coscienza è la vera sede della vita morale (6).

(6) In ciò ci accordiamo con DE SARLO, *L'attività pratica*, etc., p. 181: "Nulla si può intendere della vita morale senza riferirsi alla coscienza. La cosiddetta moralità obbiettiva, le istituzioni sociali, gli effetti o risultati obbiettivi dell'attività etica possono avere significato per l'Etica solo a patto che siano considerati in rela-

Si ha un bel rimpicciolire l'importanza della minuscola e fatua unità *uomo*, se l'universo vi si rispecchia e ne riceve misura e valore. Si può affettare quel disdegno che si vuole dei problemi morali; non si può negare la morale senza fare della morale. Quando non si viva più la pura vita animale, momento per momento, ma si acquisti una coscienza complessiva della propria durata, l'interesse che si congiunge con questa estensione del concetto della propria realtà, propone immediatamente il problema della valutazione della vita, cioè il problema morale per eccellenza. Le soluzioni possono variare estremamente per direzione, positiva o negativa, e per contenuto. Esse rivestiranno però sempre un carattere morale.

È fisica, e non metafisica, affermare, che l'universo può compendiarsi nel microcosmo umano e trovarvi la propria continuazione colla creazione degli *umani valori*.

222. — Giunti al termine delle nostre analisi, ci domandiamo, se siamo rimasti fedeli al nostro principio metodologico di adoperare il concetto del valore come un principio formale di sintesi dell'esperienza morale senza obbedire ad alcuna intuizione concreta, pur di potervele compendiare tutte.

Il saggio che abbiamo dato ci autorizza a rispon-

zione alla persona, ch'è il solo, il vero agente morale". Dicendo *coscienza* noi intendiamo tuttavia riferirci così a quella *personale*, come alla *sociale*.

dere affermativamente. Noi non abbiamo dato alcuna definizione concreta, nè del valore, nè del non valore, nè del bene, nè del male, nè della virtù, nè del vizio, nè ci siamo posti infine a difendere alcuna intuizione particolare della vita morale, sia egoistica o altruistica, sia monadologica o collettivistica, ecc. Le nostre definizioni, derivate da un concetto formale del valore, sono tutte formali, cioè relazionali e funzionali, e si applicano indistintamente a tutta l'esperienza morale dai gradi infimi ai supremi.

Non ci lusinghiamo di aver dato più che un saggio della nostra teoria, nè crediamo, lo abbiamo già più volte dichiarato, che il concetto del valore sia più che un aspetto dell'abissale realtà umana e dell'immenso dramma morale della vita.

Comunque teniamo per fermo, che la scienza della morale, se vuol essere scienza veramente positiva, e riuscire alla descrizione più completa e più semplice della realtà etica, deve rendere formali tutti i suoi concetti e tutte le sue definizioni, nel senso da noi tentato, ch'è quello stesso per cui le altre scienze, la fisica per esempio, sono riuscite a conseguire un grado di matematica esattezza.

UN GIUDIZIO DI PAUL BARTH SU « I VALORI UMANI »

Riteniamo opportuno riprodurre qui il brano saliente della recensione che P. Barth pubblicò su *I valori umani* nel « Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie », il periodico fondato da Richard Avenarius in collaborazione con Ernest Mach e Alois Riehl, e da lui allora diretto, nel 1908 (pagg. 513-4).

Dopo aver esposto nelle sue linee principali il contenuto dell'opera, l'insigne maestro dell'Università di Leipzig così concludeva:

« L'esposizione e la critica delle teorie esaminate sono nelle linee generali esatte e penetranti. Per esempio una condizione che Meinong poneva per il valore, il giudizio esistenziale, è dimostrata con ragione inammissibile. Così pure viene dimostrato con argomentazioni calzanti, che Ehrenfels ha dato un concetto troppo ristretto, quando ha fatto dipendere il valore della « appetibilità » di un oggetto; e che Eisler ne ha dato invece una definizione troppo larga, perchè stando ad essa alla fin fi-

ne qualsiasi evento della vita diventa un valore.

« Per quanto concerne le concezioni proprie dell'Orestano, « l'interesse » è sicuramente una felice combinazione di tutto ciò che condiziona il valore, ma esso medesimo non è un fatto semplice bensì un fenomeno composto di molti elementi. L'« interesse » poggia a mio avviso sull'« attenzione involontaria », la quale filogeneticamente è anche la radice della volontaria. L'attenzione involontaria ha tuttavia diverse cause e diversi effetti. Possiamo bene attenderci che l'Orestano in ulteriori indagini, che egli lascia prevedere, penetrerà fino alle ultime, più profonde fonti dell'interesse.

« Al contrario la definizione che l'Orestano dà dell'ultimo criterio dei valori morali è la migliore possibile. Poichè la vita è realmente il fine ultimo dell'agire morale. Persino l'asceta non vuol distruggere la vita, ma soltanto condurre quella vita ch'egli giudica superiore. E Kant dà invero come criterio del suo famoso « imperativo categorico », che la massima della volontà possa servire anche come principio di una legislazione universale. Ma questo criterio è puramente formale. Esso ha bisogno nella sua applicazione di uno scopo, al quale quella legislazione universale debba servire. E allora non è concepibile alcun altro scopo, se non lo sviluppo della vita, quale appaia desiderabile a tutti i membri della società, per la quale la legislazione deve valere.

« Così il presente libro è un eccellente comincia-

mento. Possa la continuazione seguire presto! »

La prosecuzione delle mie indagini sui *Valori* doveva vedere la luce solo otto anni dopo, nei « Prolegomeni alla scienza del bene e del male ». In essi ho portato più a fondo l'analisi delle dipendenze soggettive dell'*interesse* e della *valutazione*. Non tuttavia, nel senso indicato dal Barth.

La sua definizione dell'*interesse-attenzione involontaria* risentiva dell'intellettualismo herbartiano e zilleriano. Invece nella mia definizione integrale dell'*interesse* il momento intellettualistico dell'*attenzione*, tanto involontaria, quanto volontaria, non era che una componente e tutt'al più un indice soggettivo d'uno stato immensamente più complesso e più profondo. Pertanto l'attenzione non poteva stare a rappresentare quella *reazione totale* della soggettività, da cui a mio giudizio rampollano le valutazioni umane, con l'entrata in azione delle più intime scaturigini, parte sondabili, parte insondabili, degli stati d'interesse.

Inoltre nell'incitamento del Barth a indagare sui « molti elementi » del « fenomeno composto » denominato « interesse » si manifestava il postulato allora universalmente ammesso, che tutta la realtà sia « composta » di elementi o fattori « semplici » da individuare, se si vuole giungere a una spiegazione scientifica. Invece tutte le mie indagini e analisi su qualsiasi contenuto di esperienza hanno obbedito a un principio metodologico esattamente opposto a quello diciamo classico, che proclamava:

simplex sigillum veri.

Il mio principio può essere compendiato nelle tre proposizioni seguenti:

1. Rifiutare l'ammissione aprioristica, massime nei fatti della vita e della coscienza, che esistano « elementi semplici » e che ad essi si debbano ridurre i fenomeni complessi, cosiddetti composti.

2. Muovere dal principio, che la spiegazione scientifica dev'essere dello stesso *ordine di complessità* dei fatti ch'essa pretende di spiegare. Ogni semplificazione può soddisfare a ragioni di economia mentale, ma è fonte d'interpretazioni illusorie e di errori.

3. Risolvere la *dipendenza* (*causazione, correlazione, ecc.*) di una data classe di fenomeni in *coordinate di più ampia funzionalità*, non tuttavia tali che la coordinata maggiore, come il concetto più generale rispetto al particolare, abbia una *comprensione* inversa alla sua *estensione*; ma che abbia invece esattamente tanta estensione, quanta comprensione. In tal modo il più alto grado di generalizzazione attinto dalle coordinate di più in più universali corrisponde non a una riduzione proporzionale del loro contenuto di esperienza, ma anzi a un contenuto proporzionalmente più ricco. L'universalità non è più un'astrazione, ma una sintesi più comprensiva e per così dire una più economica rappresentazione di tutte le esperienze concrete compendiate in una loro espressione relazionale.

Ognuno può constatare, che sin dal mio primo

saggio intorno ai *Valori umani* sono stato fedele a questo mio principio metodologico, anche se solo più tardi dovevo formularlo in termini esatti (*Nuovi principi*, vol. I, *Nuove vedute logiche*, vol. V, ecc.).

Invero, mentre tutti gli altri andavano astraendo e isolando elementi semplici con cui spiegare i fenomeni del valore, io: 1. non ho ammesso, neanche per ipotesi, alcun elemento semplice o più semplice dei fenomeni studiati; 2. ho dato di tali fatti, senza arrossire una spiegazione, la quale è del medesimo ordine di complessità dei fatti stessi; 3. ho ritrovato coordinate funzionali — l'interesse rispetto ai fenomeni del valore, il valore rispetto ai problemi dell'agire e del vivere ecc. — aventi la medesima estensione e l'intera comprensione dei fenomeni subsunti.

La differenza tra gli altri e me è tutta qui. Questo è il procedimento mentale mio, « assolutamente, esclusivamente mio » per il quale non debbo nulla a nessuno e al quale ho accennato nella *Prefazione* alla 1ª edizione di *Verità dimostrate* (Vol. V, pag. XIII).

Quanto poi con questo procedimento sia stata introdotta una nuova *tecnica del pensare* e quali vantaggi essa offra, è cosa che si potrà giudicare col tempo e dai risultati.



INDICE DEGLI AUTORI CITATI

A

Aristipppo, 203.
Avenarius R., 217.

B

Barth P., 217 a 221.
Bentham, 204.
Brentano F., 95, 206.

C

Calderoni M., 154 a 161 passim, 163, 186 a 190.
Calò G., 149 a 154 passim, 163, 184 a 186.
Cohen H. 192, 193.

D

De Sarlo F., 214.
Determinismo, 91, 92.

E

Ehrenfels, 46 a 101 passim, 101, 105, 120, 121-2, 124, 163, 164, 170 a 177, 186, 205, 206, 207, 217.
Eisler R., 217.

G

Genovesi A., 147.
Georgewitch, 172.
Gresham, 190.

H

Hoeffding H., 121 a 131 passim, 163, 180, 181, 189, 202, 207, 214.

I

Immoralismo, 169.
Indeterminismo, 91, 92.
Individualismo, 169.

K

Kant, 103, 104, 109, 110, 113, 122, 159, 187, 188, 192, 193, 195, 203, 209, 218.
Krüger F., 102 a 120 passim, 111, 163, 177 a 180, 202, 207, 214.

L

Lipps Th., 132 a 143 passim, 163, 181, 182, 209, 210.

M

Mach E., 217.
 Meinong, 1 a 45 passim, 92,
 106, 121, 124, 162, 164 a 169,
 182, 207, 217.
 Mill J. S., 104.
Morale utilitaria, 53, 57, 102,
 138, 147.

R

Riehl A., 217.

S

Socrate, 204.

Solipsismo, 169.
Stoicismo, 195, 196.

T

Tarozzi G., 144 a 149 passim,
 163, 182, 183, 184.
Teologia medioevale, 93.

U

Utilitaristi, 57.

W

Wundt W., 115.

81326

47629 / 326 - 2 -

SERIE DELLE OPERE DI F. ORESTANO

VOLUMI GIÀ PUBBLICATI

- *Nuovi principi*, 2^a ed., vol. I.
- *Idee e concetti*, vol. II.
- *Il nuovo realismo*, vol. III.
- *Nuove vedute logiche*, vol. VI.
- *Verità dimostrate*, 2^a ed., vol. V.
- *Celebrazioni (I)*, vol. VI.
- *Celebrazioni (II)*, vol. VIII.
- *Saggi giuridici*, vol. IX.
- *Verso la Nuova Europa*, 3^a ed., vol. X.
- *Gravia Levìa*, vol. XI.
- *I valori umani*, vol. I — *Teoria generale del valore*, 2^a ed., vol. XII.

IN CORSO DI PUBBLICAZIONE

1942-XX

- *I valori umani*, vol. II — *Saggio d'una teoria dei valori morali*, 2^a ed., vol. XIII.
- *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, vol. I, 2^a ed., vol. XIV.
- *Prolegomeni ecc.*, vol. II, 2^a ed., vol. XV.
- *La conflagrazione spirituale*, vol. XVI.
- *Pensieri, un libro per tutti*, vol. XVII.
- *Filosofia della politica*, vol. XVIII.
- *Filosofia dell'arte o poetica*, vol. XIX.
- *Leonardo, Galilei, Tasso*, vol. XX.

I volumi dal XXI al XXV seguiranno entro il 1943-XXI.